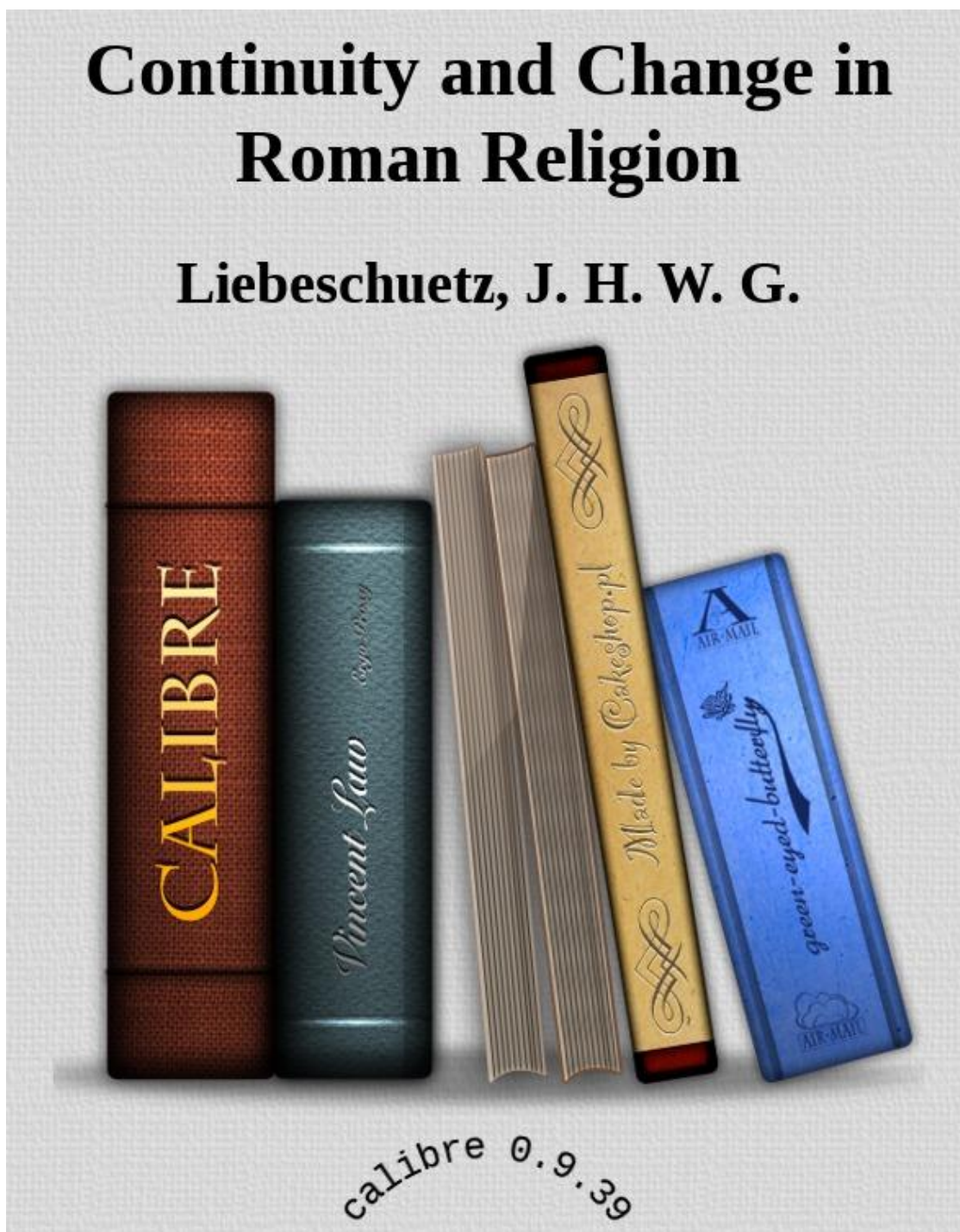


Преемственность и изменения в римской религии

Й. Х. В. Г. Либшец

Continuity and Change in Roman Religion

Liebeschuetz, J. H. W. G.





Преемственность и изменения в римской религии

J. H. W. G. Liebeschuetz

CLARENDON PRESS • ОКСФОРД

*Издательство Оксфордского университета, Грейт-Кларендон-стрит, Оксфорд OX2 6DP
Оксфорд, Нью-Йорк*

*Афины Окленд Бангкок Богота Бомбей Буэнос-Айрес Калькутта Кейптаун Дар-эс-Салам Дели
Флоренция Гонконг Стамбул Карачи Куала-Лумпур Мадрас Мадрид Мельбурн Мехико Найроби
Париж Сингапур Тайбэй Токио Торонто и ассоциированные компании в Берлине Ибадан Oxford
является торговой маркой издательства Oxford University Press*

*Впервые опубликовано издательством Оксфордского университета в 1979 году,
Специальное издание для Sandpiper Books Ltd., 1996*

© Издательство оксфордского университета , 1979

Все права защищены. Никакая часть этой публикации не может быть воспроизведена, сохранена в поисковой системе или передана в любой форме или любыми средствами без предварительного письменного разрешения издательства Оксфордского университета. В Великобритании допускаются исключения в отношении любых добросовестных сделок с целью исследования или частного изучения, или критики или обзора, как это разрешено Законом об авторском праве, промышленных образцах и патентах 1988 года, или в случае репрографического воспроизведения в соответствии с условиями лицензий, выданных Агентством по лицензированию авторских прав. Запросы, касающиеся воспроизведения за пределами настоящих условий и в других странах, следует направлять в Отдел прав издательства Оксфордского университета по указанному выше адресу. Цитаты, взятые из выполненного И.Д. Даффом перевода "Фарсалии" Лукана перепечатываются с разрешения

Классической библиотеки Леба (Издательство Гарвардского университета: Уильям Хайнеманн)

Каталогизация Британской библиотеки в данных о публикациях

Liebeschuetz, John Hugo Wolfgang Gideon

Преемственность и изменения в римской религии

I. Рим — Религия

I. Название

Напечатано в Великобритании издательством Bookcraft Ltd., Мидсомер Нортон

В ПАМЯТЬ О ХАНСЕ ЛИБЕШЮТЦЕ

Благодарности

Эта книга разработана на основе курса бакалавриата по Ливию I и в некотором смысле представляет собой расширенное обсуждение третьей главы *книги профессора П. Уолша "Ливий"*. Доктор Дж.

Норт позволил мне воспользоваться своей, к сожалению, неопубликованной диссертацией (J. North, 1968), кладезем ценных идей. Посещениям лондонских библиотек и подготовке окончательного текста помогли гранты Исследовательского совета Лестерского университета. Доктор М. Кернер, услужливый сосед, перевел и обобщил части важной книги, написанной на польском языке (J. Linderski, 1966). Беседы с Шейлой Спайр о греческой философии в Риме оставили свой след в нескольких главах.

Большая часть книги была напечатана Линдой Рейнер. Рейчел Либешуэц разными способами помогала мне подготовить текст к отправке. Профессор П. Уайзман прочитал и раскритиковал вступительные главы, а профессор А. Фиттон Браун и профессор П. Уолш изучили весь текст. То же самое, со стилистической точки зрения, сделала Маргарет Либешуэц. Редакторы издательства Оксфордского университета устранили многочисленные ошибки, двусмысленности и неточности. Я чрезвычайно благодарен всем, кто помог улучшить книгу. Недостатки, которые остаются, - это мои собственные.

Дж.Х.В.Г.Л.

ЛЕСТЕР

ОКТАБРЬ 1976 ГОДА

Содержание

Сокращения - страница xi

Введение - xii

I. Поздняя Республика

1. Проблема религии в республике 1
2. Древние объяснения 4
3. Публичное гадание 7
4. Рационализм поздней республики 29
5. Мораль и религия 39

II. Возрождение эпохи Августа

1. Восстановление после стихийного бедствия: двусторонний подход 55
2. Религиозная реформа 56
3. Моральная реформа 90-х

III. Идеологические последствия принципата

1. Двойственное принятие принципата 101
2. Сенека: идеология аристократии при империи 109
3. Астрология в общественной жизни 119
4. Магия в общественной жизни 126

IV. Разбивка и реконструкция

1. Система отвергла: *Фарсалия* 140
2. Религиозная тревога и падение Нерона 155
3. Силий Италик и реставрация Флавиев 167
4. Империя в ее расцвете: Плиний Младший и Тацит 182
5. Общественная религия и политические перемены в ранней империи: подведение итогов 197

V. К более поздней империи

1. Конец эпохи 201
2. Крах и трансформация в третьем веке 223
3. Возрождение Диоклетиана 235
4. Латинские апологеты эпохи Великих гонений: Арнобий и Лактанций 252
5. Обращение Константина в христианство 277
6. Моральные и религиозные последствия обращения Константина 291 г.

Эпилог 305

Приложение 309

Библиография 310

Переводы 341

Индекс 343

Сокращения

Ссылки в сносках даны на имя автора и дату публикаций, указанные в библиографии. Как правило, название цитируется только в том случае, если у автора несколько публикаций в одном и том же году.

A.J.A. - Американский журнал археологии

A.J.Ph. - Американский филологический журнал

A.H.P.B. -X. Темпорини, изд. *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*

Бакалавр гуманитарных наук - Ежегодник Британской школы в Афинах

C.A.H. - Кембриджская древняя история

C.I.L. - *Corpus Inscriptionum Latinarum*

C.I.M.R.M. -М.Дж. Вермасерен, изд. *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithraicae*, 2 тома.

К.Дж. - Кодекс Юстиниана

C.Ph. - Классическая филология

C.Q. - Классический ежеквартальный журнал

C.Rev. - Классическое обозрение

C.S.E.L. - *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*

C.T. - Кодекс Феодосия

Dar.S. - C. Daremberg, E. Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*

E.P.R.O. - *Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain*

F.I.R. - *Fontes Iuris Romani Ante Iustiniani*, vol. 2

F.R.A. -Т. Хопфнер, изд. *Fontes Historiae Religionis Aegyptiacae*

Гр. Христос. Schrift. -Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, Leipzig

H.R.R. -H. Peter, *Historicorum Romanorum Reliquiae*
H. Theol. Преподобный - *Harvard Theological Review*
I.L.C.V. -E. Diehl, *Inscriptiones Latinae Christianae Veteres*
I.L.S. -H. Dessau, *Inscriptiones Latinae Selectae*
J.H.S. - Журнал эллинистических исследований
J.R.S. - Журнал римских исследований
Дж. Теол.С. - Журнал теологических исследований
М.А.А.Р. - Воспоминания Американской академии в Риме
O.G.I.S. -W. Dittenberger, *Orientis Graeci Inscriptiones Selectae*
P.B.S.R. - Документы Британской школы в Риме
P.G. -J.P. Migne, *Patrologia Graeca*
P.I.R. - *Prosopographia Imperii Romani*
П.Л. -Дж.П. Мин, *Латинская патрология*
Prl. -J. Marquardt, *Das Privatleben der Römer*
P.W. - PaulyWissowa (Kroll), *Real Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*
R.A.C. - *Reallexikon für Antike und Christentum*
R.E.A. - *Revue des Études Anciennes*
R.E.L. - *Revue des Études Latines*
Rh.M. - *Rheinisches Museum*
R.H. Phil. R. - *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*(Strasbourg)
R.I.C. - Римская императорская монета
R.R. -K. Latte, *Römische Religionsgeschichte*
R.St. -Th. Mommsen, *Römisches Staatsrecht*
S.E.G. - *Supplementum Epigraphicum Graecum*
S.E.H.R.E. -М. Ростовцев, *Социальная и экономическая история Римской империи*
S.H.A. - *Scriptores Historiae Augustae*
S.I.G. - В. Диттенбергер, *Sylloge Inscriptionum Graecarum*, 3-е изд.
S.M.S.R. - *Studi e Materiali de Storia delle Religioni*
Stv. -J. Marquardt, *Die Staatsverfassung der Römer*

Введение

Эта книга о религиозных изменениях и, в частности, о взаимосвязи между религиозными установками и общей политической ситуацией. Глава I посвящена религии в распадающейся республике, ее роли в политической системе и ее сопротивлению рационализму. В главе II описываются изменения направления, которым должна была подвергнуться римская религия, чтобы приспособиться к потребностям новой полумонархической системы правления. Предпринята попытка объяснить, как нововведения соответствовали римскому чувству религиозной пристойности. События, произошедшие при императорах Юлио-Клавдиане, являются предметом главы III. Тот факт, что знать считала империю низшей, хотя и неизбежной, формой правления, отчуждал их от римского государства и создавал потребность в системе ценностей, независимой от сообщества. Стоицизм обеспечивал это. Его усиливающееся влияние вместе с прекращением открытой политики способствовало использованию астрологии и магии, которые только сейчас начали играть значительную роль в общественной жизни. В этом отношении империя отступила от рационализма, как мы бы его определили. Глава IV посвящена кризису, который сверг императора Нерона. *Фарсалия* Лукана рассматривается как выражение оппозиции поэта Нерону и его неприятия институтов, как религиозных, так и политических, которые сделали возможным его неправильное правление. Чудеса, описанные в *Анналах* Тацита, отражают (как утверждается) религиозное беспокойство, которое современники испытывали по поводу поведения Нерона. После гражданской войны римское общество пришлось перестраивать еще раз. *Пуника* Силия Италика иллюстрирует идеологию, оказавшую влияние на перестройку Флавиев. Отклонения от вергилианской модели Силиуса отражают, *среди прочего*, религиозное развитие со времен Августа. В морализации религии был достигнут прогресс. Наметилась тенденция придавать абсолютному злу сверхъестественное воплощение. Прежде всего, материалу стоицизма придавалось большее значение за счет исторических институтов и обычаев Рима.

Глава V переносит нас в третье столетие, когда империя была на грани распада. Политической и военной анархии предшествовало то, что можно описать только как крах латинской литературы. Император Марк Аврелий писал на греческом, в то время как труды Апулея, последнего великого нехристианского писателя на латыни ранней империи, отражают новую религиозную тенденцию, которая должна была приобретать все большее значение в будущем. Со временем последовал политический крах, и к концу третьего века вновь возникла необходимость в реконструкции. Как всегда, реконструкция включала религию. Диоклетиан пытался возродить традиционную религию. Константин возлагал свои надежды на то, что все еще было в значительной степени религией чужаков: христианство. Изучение книг Арнобия и Лактанция показывает, как много общего, на первый взгляд, у христиан и образованных язычников. Именно наличие этой общей почвы позволило Константину выбрать христианство в качестве своей личной религии, и подчеркивание обеими сторонами общей почвы дало возможность язычникам и христианам сотрудничать, пока к концу четвертого века христианство не стало в полном смысле религией империи.

На протяжении всей книги повторяются две темы: гадание и связь между религией и моралью. Относительная популярность различных методов гадания меняется, но вера в возможность гадания является одной из констант римской истории. В течение второго столетия люди стали охотно принимать в качестве богодухновенных гораздо более широкий спектр материалов оракулов. Это было, пожалуй, самое фундаментальное изменение религиозного отношения между классическим периодом и поздней античностью.

Что касается морали, то утверждается, что римская религия никогда не была аморальной. Его отличие от иудео-христианской традиции заключалось в том факте, что ни моральный интерес богов, ни моральные правила (в отличие от законов) не были определены подробно. В результате не могло существовать кодекса, подобного Десяти заповедям, подкрепленного божественным авторитетом и санкциями. Тем не менее римляне, как утверждается здесь, считали само собой разумеющимся, что боги желают сохранения римского образа жизни и накажут поведение, которое угрожает ему. Римляне проявили особое осознание этого божественного интереса, восстанавливая свое общество после кризиса. Кроме того, римские верования в этой области постоянно находились под влиянием греческой философии, которая гораздо более четко связывала божественное и мораль. Согласно этим идеям, доброта была неотъемлемым качеством божественного существа, а имитация божественной доброты - главной услугой, которую бог ожидал от человека. Философская точка зрения стала общепринятой и в конечном итоге стала эффективным оружием для использования христианами против приверженцев старой религии.

Книга основана в основном на латинских литературных источниках. Это означает, что взгляд на религиозные установки является неполным. По сути, это точка зрения римского правящего класса, и в основном она касается благополучия общества в целом, а не религиозных потребностей отдельных людей. Кроме того, хотя в книге много говорится о греческом влиянии, нет подробного изучения греческих писаний. Читатель также может упустить из виду религию того большого числа носителей латыни, которые не писали книг, но оставили надписи на посвящениях или надгробные плиты. Дело в том, что потенциальный исходный материал для изучения римской религии обширен, и настоящий автор счел необходимым проявить избирательность. Не предполагается, что взгляды людей, отсутствующих в этом исследовании, были неважны. В конце концов, мистические религии и христианство возникли на более низком уровне общества, чем тот, который создал литературу. Но религиозные взгляды римского истеблишмента заслуживают изучения даже в изоляции. Они представляют собой, по крайней мере, в какой-то степени, осознанную и четко сформулированную версию идей, которые объединяли римское общество. Более того, четкость этого класса позволяет нам изучать взаимосвязь между политическим опытом и религиозным отношением таким образом, который невозможен для других слоев общества. Наконец, распад древней религиозной системы правящего класса империи и поглощение ее остатков новой системой чужеродного происхождения представляет собой явление, представляющее непреходящий интерес.

Я — Поздняя Республика

1. Проблема религии в Республике

Со второго века или даже раньше¹ римская знать провозгласила, что римское величие - это награда, посланная богами за римское благочестие. Иностранцы могли превзойти римлян в других навыках, но в соблюдении религиозных обрядов их не превзошел никто.² Посетитель Рима поздней республики все равно соблюдал бы огромное количество традиционных ритуалов. Помимо многочисленных фестивалей, каждое публичное действие начиналось с религиозной церемонии, точно так же, как повестка дня каждого заседания сената была посвящена религиозным вопросам.³ Религия занимала видное место в политических спорах. Выступая перед народом, Цицерон связал свою способность раскрыть заговор Катилины с тем фактом, что незадолго до этого он установил новую статую Юпитера на Капитолии.⁴ Карьере Цицерона долгое время мешала его вражда с Клодием, и это в значительной степени касалось религиозных вопросов.⁵ Он навлек на себя вражду Клодия, нарушив алиби, которое было защитой Клодия от обвинения в святотатстве.⁶ В отместку Клодий отправил Цицерона в изгнание, а затем сделал все возможное, чтобы Цицерон никогда не получил свой дом обратно, снес его и посвятил это место Свободе.⁷

1 S.I.G. 3 601. 13 и далее (193 г. до н.э.); 611. 23 и далее (189 г. до н.э.).

2 Cic. *N.D.* ii. 3 (8); *Har. Соответственно*. 19. Салл. *Кат.* 12. Liv. xlv. 1. 11; xlv. 22. 16; 39. 11. Посидоний *ап.* Athen. vi. 274. Дион. Гал. ii. 18. 1 и далее. Из первого века нашей эры: Plin. *N.H.* xxviii. 5 (24).

3 Сенат должен собраться в месте, открытом как храм: Дио, lv. 3; дело начинается с богов: Gel. xiv. 7.

4 Cic. *Кат.* iii. 9; *Div.* i. 12 (1722): в частном порядке он был настроен более скептически, там же. ii. 21 (48). Ps.Салл. *В Ciceronem*, 3 и 7 высмеивают утверждения Цицерона.

5 О личных обстоятельствах см., например, Э. Роусона (1975).

6 Вал. Макс. viii. 5. 5.

7 Cic. *Дом.* 37 (100) и далее. *Хартия. Соответственно* 5 (11) и далее.

Позже законность законодательства Клодия была поставлена под сомнение. Утверждалось, что усыновление Клодия в плебейскую семью, которое сделало возможным его избрание на трибунат, не было осуществлено в соответствии с надлежащей религиозной формой и что это пренебрежение церемонией сделало его последующее законодательство недействительным.¹ Когда Цицерон в конце концов был отозван и вернул место, где стоял его дом, Клодий утверждал, что восстанавливать дом, который когда-то был освящен, было святотатством, и использовал широко известное предзнаменование и его интерпретацию *гаруспиками*, чтобы поддержать свою точку зрения. Цицерон был вынужден признать, что это предзнаменование предупреждало о божественном гневе, но настаивал на том, что все преступления, разгневавшие богов, были совершены Клодием.² Очевидно, что в римской политике обвинение в святотатстве могло нанести чрезвычайно серьезный ущерб.³

Многие свидетельства важности религии в общественной жизни поздней республики свидетельствуют о том, что ею манипулировали в узкопартийных политических целях. На самом деле можно сказать, что религиозное манипулирование имело признанное место в римской конституции. Таким образом, римский календарь, полурелигиозный институт, контролируемый *понтификами*, сильно ограничивал количество дней, в которые люди могли собираться, и, следовательно, в которые могли быть предложены противоречивые законодательные акты.⁴ Кроме того, *понтифики* могли манипулировать введением дополнительных месяцев таким образом, чтобы предоставить больше или меньше времени для принятия законодательства, или продлить или сократить срок пребывания в должности конкретного должностного лица, или продолжительность конкретного государственного контракта.⁵ На время, доступное для принятия законов или политических процессов, также может повлиять объявление периода общественного благодарения⁶ или обнаружение того, что праздник был отмечен неправильно и должен быть проведен снова.

Избирательные собрания римского народа сопровождались своего рода ритуалами, которые позволяли осуществлять политические манипуляции и действительно использовались именно так. Перед днем политического собрания председательствующий судья разбивает палатку на месте, где будет проводиться собрание, и следит за признаками. Сообщение о неблагоприятных признаках останавливает собрание.

1 Дом. 15 (39).

2 *Nat. Соответственно* 10 и далее.

3 Ср. также обвинение против Габиния: Дион, xxxix. 6.

4 A.K. Michels (1967), 5060.

5 Цензорин, *De Die Nat.* xx. 6. Макр. Сб. i. 13. 2. Михельс, указ. цит. 14572.

6 Л.Р. Тейлор (1949), 76 и далее

7-й том Моммзена, *R.St.* (1887), i. 89116.

Другие магистраты тоже могли помешать проведению собрания, заявив, что они наблюдали за небесами.¹ Во время собрания присутствовали авгуры, ожидавшие знамений от богов. Если бы была замечена молния, собрание было бы распущено, и даже после проведения голосования коллегия авгуров могла объявить его недействительным на том основании, что было сообщено о неблагоприятном предзнаменовании или что в процедуре авгура была допущена ошибка.²

Таким образом, хотя существует множество свидетельств того, что римляне были даже одержимы убежденностью в необходимости умиротворения богов, вера в богов, по-видимому, мало влияла на их поведение. Читатель латинской литературы чувствует, что страх перед божественным гневом очень редко был мотивом, когда римлянин выбирал курс действий, будь то в общественном или частном качестве; также нет особых свидетельств того, что

божественное повеление использовалось в качестве предлога для ретроспективного оправдания поведения какого-либо человека.

Если бы не описания ритуалов, читатель мог бы заключить, что римляне поздней республики жили в таком же светском мире, как и наш.

Такое положение дел вызывает недоумение. Сегодня ожидается, что религия будет выше партийной политики и, если она вообще подлинная, будет оказывать некоторое влияние на поведение. Вследствие этого часто высказывалось предположение, что религия поздней республики была мертва, скорее окаменелой оболочкой религии, чем живым организмом.³ Другие сводили это к мошенничеству, практикуемому искушенным правящим классом в отношении доверчивых масс, чтобы обеспечить их дальнейшее подчинение.

1 Там же. 11014. *Cic. Har. Соответственно. 48; Дом. 40.* Обычно утверждается, что объявления было достаточно, поскольку предполагалось, что магистрат, ищущий вывеску, неизменно ее увидит. Но источники всегда описывают значимую активность как "наблюдение" и никогда как "увиденное". Похоже, что наблюдение само по себе являлось препятствием. Возможно, акт наблюдения рассматривался как религиозный `заказ" на тот день, который делал его недоступным для использования другими магистратами, кроме того, кто 'наблюдал". Предположительно, чтобы предотвратить это, в дни выборов консул, собиравшийся созвать *центуриатные комиции*, запретил младшим магистратам принимать покровительство (Gel. xiii. 15. 1 `ne quis de caelo servaret'). Сенат действовал аналогичным образом по крайней мере в одном случае (*Cic. Sest. 61 (129)*). Самое раннее известное использование этого устройства для прекращения голосования в собрании имело место в 59 году до н.э. (Другие случаи в Т. Моммзене, соч. 113, п. 2.). См. Также стр. 14, п. 44 ниже.

2 *Cic. Часть. ii. 12 (31); iii. 4 (11); 19 (43). Liv. i. 36. 6. Th. Моммзен, R.St. i. 110, 11516.* Другим ярким использованием религии в узкопартийных политических целях является освящение собственности предполагаемых врагов общества, *Cic. Дом. 38 (101); 47 (123)* и примечания в издании Р.Г. Нисбета. Ср. также использование покровительства для предотвращения отъезда магистрата к своему военному командованию, *Liv. xxi. 63. 5; xlv. 12. 2 (168). Liv. xxxii. 9. 28:* Фламинин содержался в Риме большую часть 199 года для искупления. *Лив. xxxviii. 48 из 190 г. до н.э.:* Сивиллин оракул не позволяет Манлию пересечь Тавр. *Фронтин. Акв. i. 7 144 г. до н.э.:* *Xvi* не позволяют претору построить акведук.

3 К. Латте (1960) возглавляет главу, посвященную периоду после второй Пунической войны: "Падение римской религии", ср. там же. 287 `für die Oberschicht hatte die römische Religion im letzten Jahrhundert der Republik jede Kraft verloren.' Similar views were already expressed by Warde Fowler (1923), 33556.

В следующих главах я собираюсь изучить социальную роль некоторых аспектов римской религии и при этом обсудить, насколько справедливо к ней можно применить такие понятия, как "упадок" или "политическое мошенничество".

2. Древние объяснения

Недоумение по поводу природы римской общественной религии не ново. Уже греческий историк Полибий, писавший в середине второго века до нашей эры, считал необходимым предложить объяснение необычайного количества религиозных обрядов, происходивших в Риме. «Качество, по которому римское содружество наиболее явно превосходит Римское, — это, на мой взгляд, природа их религиозных убеждений. Я полагаю, что это то самое, что у других народов является предметом порицания, я имею в виду суеверие, которое поддерживает сплоченность римского государства. Мое мнение таково, что они приняли этот курс ради простых людей. Это курс, в котором, возможно, не было бы необходимости, если бы было возможно сформировать государство, состоящее из мудрых людей, но поскольку любая толпа непостоянна, полна незаконных желаний, необъяснимой страсти и неистового гнева ... она должна сдерживаться невидимыми ужасами и подобными зрелищами». ¹ Ясно, что пристальное внимание к религиозным ритуалам, которое Полибий наблюдал среди членов римского правящего класса, не имело аналогов в аналогичных кругах Греции. ⁽²⁾ Это было также настолько "нерелигиозно", что Полибий мог объяснить такое поведение только политическим обманом.

В этом объяснении есть что-то неудовлетворительное, даже несмотря на то, что оно было сформулировано очевидцем.

¹ Пол. vi. 56. 611. Там же. 12, в котором подчеркивается социальная ценность верований о преступном мире, представляется обобщением без конкретной ссылки на Рим.

² Ср. Liv. xxxv. 48. 13: Этолийцы высмеивали Фламинина за принесение жертвы перед битвой.

Есть противоречие в том факте, что Полибий ясно дает понять, что на поведение самой знати повлиял страх перед богами, несмотря на то, что предполагалось, что они придумали все это, чтобы запугать простых людей. ¹ Таким образом, римской религии — или, по крайней мере, кажется, что таковой является — на редкость не хватает положений, направленных на обуздание "беззаконных желаний, необъяснимой страсти и неистового гнева". Возникает соблазн заключить, что объяснение Полибия в такой же степени обязано греческой теории, как и наблюдениям в Риме. ²

Тем не менее теория Полибия произвела впечатление на самих римлян. Описание Ливием того, как царь Нума установил римскую государственную религию, очевидно, находится под сильным влиянием Полибия. "Теперь в Риме царил мир, не было непосредственной перспективы нападения извне, и жесткие узды постоянной военной дисциплины были ослаблены.

В этих новых обстоятельствах существовала очевидная опасность общего ослабления моральных устоев нации вследствие мира и бездействия [*ne luxuriarent otio animi*], поэтому, чтобы предотвратить это, Нума решился на шаг, который, по его мнению, был бы более эффективным, чем что-либо другое, с такой грубой и невежественной толпой, какими были римляне в те дни. Это должно было внушить им страх перед богами. Вряд ли подобное чувство тронуло бы их, если бы он сначала не придумал какую-нибудь чудесную историю.

Поэтому он *притворился*, что у него вошло в привычку встречаться по ночам с богиней Эгерией и что именно ее авторитет руководил им в установлении таких обрядов, которые были наиболее приемлемы для богов"³.

На первый взгляд рассказ Ливия вызывает те же возражения, что и рассказ Полибия. Римская религия, какой мы ее знаем, не похожа на первую линию защиты от аморального и агрессивного поведения. Возможно, в ограниченной степени это можно было бы рассматривать как функцию религии в Афинах⁴, но даже там это не в такой степени, как в Книгах Исход и Левит Библии. Римская религия не предлагает санкций, которые могли бы удержать потенциально агрессивного человека. Но на самом деле Ливий не просто повторяет теорию Полибия. Он не утверждает, что страх перед богами удерживает людей от антиобщественного поведения.

1 vi. 56. 14 именно дворяне занимали должности, и поэтому они были людьми, которые соблюдали свои клятвы и воздерживались от публичных оскорблений.

2 Ф.Л. Уолбанк (1957), 7412.

3 Лив. i. 19. 4, пер. А. де Селинкура.

4 См. К.Дж. Довер (1974), 255 и далее; Х. ЛлойдДжонс (1971).

Он определяет функцию религии как замену страха перед врагом и военной дисциплины (*metus hostium disciplinaeque militaris*).¹ Это требует небольшого пояснения. Замена страха перед внешним врагом страхом перед богами достаточно очевидна: Ливий, следуя интеллектуальной традиции, наиболее красноречивым представителем которой является Саллюстий, считает, что сплоченность и общественный дух римского государства могут поддерживаться только существованием внешней угрозы. Но как насчет военной дисциплины? Дисциплина современной армии поддерживается с помощью муштры и принудительного и тщательного выполнения большого количества незначительных по своей сути задач. Это оказывает или предполагается оказать решающее психологическое воздействие на солдат, подвергающихся такому воздействию, и прививает субординацию, сплоченность и товарищество. Ливи, похоже, рассматривает влияние религии примерно так. Нахождение правильного ритуала в данных обстоятельствах и его выполнение заставляет людей думать и действовать.² Но результатом этой деятельности является запечатление в умах верующих убеждения в том, что боги проявляют интерес к человеческим делам. Таким образом, общество было надежно основано на нерушимости клятв и контрактов, которые заключались с обращением к богам и за нарушение которых боги должны были наказывать. Ливий не предполагает, что вера в

божественную заботу расширила знания людей о том, как вести свою жизнь; он, однако, подразумевает, что это побудило их подражать поведению своего короля и формировать свои манеры на его примере.

Рассказ Ливия, насколько это возможно, правдоподобен. Римская религия была дисциплиной, которая приковывала отдельных людей и народ в целом к выполнению сложного круга обязанностей и обязывала людей подчиняться опытному руководству священников, которые также были ведущими фигурами в политической жизни.³ Это само по себе не прививало кодекса поведения, но обеспечивало какую-то основу для морали. Это было сильнее всего в области клятв и контрактов, но распространялось, как мы увидим, на широкий спектр поведения.

Рассказ Ливия правдоподобен, но явно чрезмерно упрощен.

1 я. 19. 15.

2 Это делается для противодействия *otium* (i. 19. 4), и его эффект заключается в том, что "занимающее место".

3 i. 21. 1.

Его объяснение не учитывает чувства человеческой неадекватности и беспомощности перед лицом вселенной, которое, несомненно, является одним из корней римского языка, как и всей религии.¹ Но даже в области социальной организации тот факт, что это была дисциплина, не исчерпывал роли римской религии. Многие религиозные церемонии, несомненно, вносили определенный и вполне конкретный вклад в функционирование различных институтов римского общества. Это очевидно в случае с религиозным календарем, который обеспечивал временные рамки, в рамках которых должен был осуществляться нескончаемый цикл трудов земледельческого года. Вполне уместно, что календарь возглавил список религиозных нововведений Нума.² Аналогичным образом ритуал с использованием пограничных камней сыграл важную роль в поддержании прав собственности.³ Взаимосвязь между религиозным ритуалом и социальными институтами особенно легко изучить в области гадания.

3. Публичное Гадание

У римлян было три профессии, которые обеспечивали гадание для общества: *авгуры*,⁴ *гаруспики*,⁵ и *квиндецимвиры*.⁶ В обязанности авгуров входило консультировать по религиозным аспектам заседаний народных собраний, следить за соблюдением надлежащей процедуры и за тем, чтобы знаки указывали на божественное одобрение. Наука предсказаний была связана с интерпретацией движений и криков птиц. Гром или молния до или во время собрания также относились к их компетенции. *Гаруспики* интерпретировали внутренности жертвенных животных и на основе своих находок объявляли, был ли предлагаемый образ действий одобрен богами или нет. *Квиндецимвиры* были хранителями Сивиллиных оракулов. Когда спрашивали их совета, они обращались к книгам и давали соответствующие рекомендации. Рекомендации обычно носили ритуальный характер. Консультации с *квиндецимвирами* были частью обычной процедуры введения новых культов в Риме.

Существенной особенностью работы римского прорицания является то, что прорицатели предоставляли очень мало фактической информации, кроме как в области ритуалов.

1 О функции религии в обществе см., например: Э. Дюркгейм (1912); М. Вебер (19223); А. Макбит (1952).

2 Глава i. 19. 6.

3 Там же. 55. 34 с примечаниями Огилви (1965), 21011. Э. Марбах, P.W. 2 R. v, A1, 7814, s.v. Terminus.

4 Г. Виссова (1895).

5 К.О. Тулин (1912).

6 Г. Радке (1968).

Их основная функция заключалась в том, чтобы провозглашать божественное одобрение или его отсутствие и предлагать ритуал, с помощью которого его можно было сохранить или восстановить.¹ Теоретически предсказание, например, могло использоваться для получения информации, такой как местонахождение спрятанных сокровищ.² На практике публичное гадание таким образом не использовалось. Когда царь Тарквиний Приск захотел проверить мастерство первого авгура, он попросил его угадать не то, о чем он думает (резать камень бритвой), а то, можно ли сделать то, о чем он думает.³ Другими словами, он хотел, чтобы ответ был либо "да", либо "нет".

Гаруспики иногда делали своего рода фактические пророчества, но их ответы были стереотипными и общими: прогнозы успеха или предупреждения об опасности в войне или политике.⁴ Таким образом, характер их ответов гарантировал, что римские прорицатели редко могли быть опровергнуты событиями. С другой стороны, их возможности влиять на общественное мнение были соответственно ограничены.⁵

Публичное гадание, безусловно, выполняло те функции, которые, по мнению Ливия, выполнял римский ритуал при Нуме. Это вселяло веру в то, что богам небезразлично то, что происходит на земле, и что они могут вмешаться с катастрофическими последствиями для общества. Фактически, это обеспечило механизм для отслеживания характера богов во многом таким же образом, как радар отслеживает опасные препятствия, подстерегающие судоходство. Это также обеспечило дисциплину, дисциплину для политиков. Это обязывало их соблюдать правила строгой процедуры и вынуждало подчиняться высшей власти сначала жрецов-прорицателей, а затем сената, который в этой области, как и в других, имел решающее слово. В этом отношении эффект римского гадания можно сравнить с эффектом процедуры Палаты общин.

1 Основная функция гадания повсюду заключается в том, чтобы так или иначе помогать принятию решений, но греческие оракулы, особенно дельфийские, давали больше информации, хотя и неоднозначно. См. У.Р. Холлидей (1913); Р. Фласельер (1965), Х.У. Парк (1967).

2 Cic. *Div.* i. 17 (31).

3 Там же. 17 (32).

4 Прогнозы успеха создадут воинственный дух среди граждан, которых вот-вот попросят проголосовать за войну или поведут солдат в бой (*Liv.* xlii. 30. 810; xxxvi. 1. 3; xxxi. 5. 7. *Obseq.* 56b).

Предупреждение об опасности засады помогло бы командиру обуздать чрезмерную самоуверенность (*Liv.* xxvii. 16. 15; xxvii. 26. 14); но иногда игнорировался xxv. 16. Часто *гаруспики* предсказывали междоусобицы. Несомненно, это помогло сплотить защитников гражданского порядка и оправдало более решительные действия с нарушителями спокойствия. (См. 29. Приложение. *До н.э.* i. 71 (322). *Plut.* *Суль.* 7. Cic. *Div.* i. 44 (99); *Har. Соответственно.* 25 (53 и далее); *Div.* i. 12 (20).)

5 В римской республике гадание использовалось в ограниченной и четко определенной области. Он не использовался для получения информации, которую можно было получить с помощью органов чувств, или с помощью искусств и наук, таких как музыка, медицина или астрономия, или для вынесения моральных суждений, или для установления принципов поведения, или для обнаружения конституционных механизмов. Итак, Cic.*Div.* ii. 35 (913). Это взято из Карнеада и, следовательно, в первую очередь относится к Греции. Но это было верно для римской республики, возможно, даже в большей степени, чем для греческих городов.

Но определение социальной роли гадания может выходить за рамки анализа Ливия. Я полагаю, что центральной функцией римского гадания было поддержание общественного доверия или, что негативнее, предотвращение паники. Прорицатели изучили состояние отношений между богами и Римом и убедились, что "мир богов" поддерживается или, по крайней мере, восстанавливается. В таком случае люди могли ожидать продолжения процветания или прекращения бедствий. Примером может служить так называемое искупление предзнаменований. Сообщалось о поразительных и необычных явлениях — не обязательно чудесных. Дротики загорелись, щиты покрылись кровью, в небесах были видны странные огни, жнецы собирали окровавленные початки кукурузы, курица превратилась в петуха.¹ О достопримечательностях сообщается сенату, сенат принимает официальное уведомление и консультируется с экспертами. Последние указывают, какие боги разгневаны и как их можно умиротворить ритуально. Затем их рекомендации выполняются в полном объеме и публично. Когда эта процедура проводилась, как обычно, до того, как консул и армии покинули город в начале сезона кампании, результатом, должно быть, было установление уверенности в том, что

небесная дипломатия поддерживается и что у сыновей и отцов, отправляющихся в кампанию, будут могущественные сверхъестественные союзники.²

Было хорошо известно, что сообщения о вундеркиндах становились все более сенсационными во времена стресса — например, когда Ганнибал вторгся в Италию и одерживал свои победы.³ Более того, катастрофические события, такие как наводнение, пожар, болезнь или поражение, сами по себе могут рассматриваться как предзнаменования.⁴ Таким образом, учреждение работало наиболее интенсивно, когда общественное беспокойство достигало пика и больше всего требовалось успокоение.

1 Лив. xii. 1. 8.

2 Об искуплении: П. Гендель (1959), 22905 Ф. Лютербахер (1904), 3343.

3 Liv. xxii. 10.

4 Болезнь: iv. 21. 25; v. 13. 4; vii. 2; xxxvii. 44. 7; xl. 19; но там же. 37: после трех лет чумы были разысканы отравители (то есть козлы отпущения), а также ритуальное умиротворение. Землетрясения: Liv. xxxiv. 55. О ритуальных мерах, принятых после поражений во второй Пунической войне, см. Варде Фаулер (1923), 31629. Об искуплении последствий наводнений на Тибре, голода и т.д. см. L. Wülker (1903), 21 и далее.

Древние были беспомощны во многих ситуациях. Беспомощность порождает напряжение и страх, и поскольку считалось, что миром управляют сверхъестественные силы, напряжение приняло форму религиозного страха — фактически это именно та ситуация, которая описывается латинским словом *religio*.¹ В сложившихся обстоятельствах сенсационные и драматические ритуальные меры могли бы принести облегчение. Таким образом, после того, как римляне проиграли Ганнибалу битву на Тразименском озере, после консультаций с религиозными властями было решено, что обет Марсу должен быть исполнен заново и более полно, великие игры были посвящены Юпитеру, а храмы Венере Эрицине и Менсу, что будут проведены молебны и *лектистерний*, и что людям следует предложить проголосовать за "священный источник". Обет "священного источника" включал в себя подношение Юпитеру "всего, что родник даст из стад свиней, овец и быков" через пять лет, если римское государство благополучно завершит войну до этой даты. Большие игры должны были стоить не менее 333 333 ослов. Целых 300 быков должны были быть зарезаны для Юпитера, а другие быки - для других божеств. Все жители со своими женами и детьми прошли по улицам города, чтобы вознести мольбу к ложа́м богов, приготовленным как к обеду.² Сочетание массовых жертвоприношений, процессий и обетов, должно быть, произвело глубокое впечатление: что-то делалось. Это успокоило бы эмоции, уменьшило пораженчество и избавило бы от поиска козлов отпущения. Была создана атмосфера, в которой сенат и народ могли рационально определять будущую стратегию. Без такой атмосферы республиканские институты вряд ли смогли бы начать работать.

Конечно, особенностью римского гадания было то, что им пользовались не просто в особых обстоятельствах, а постоянно. Конституционная власть, которая давала римскому магистрату право отдавать приказы, *империя*, имела религиозный аналог, *ауспициум*, который давал его обладателю право получать божественные послания от имени сообщества, принимая покровительство.³

1 Определение *религии*: Gel. iv. 9. Другое определение, Cic. *N.D.* ii. 28 (72); ср. стр. 117 и 270 ниже.

2 Liv. xxi. 910.

3 Тис. Моммзен, *R.St.* в i. 967 перечислены случаи, когда принимались меры предосторожности.

Соответствующие признаки были замечены главным образом в полете птиц или метеорологических явлениях, но нарушения в официальных деловых процедурах (например, в процессе голосования) также были бы признаны существенными.¹ Несомненно, в подавляющем большинстве случаев покровительство свидетельствовало о божественном одобрении, так что церемония была не более чем впечатляющей формальностью.²

Имея в виду британскую конституцию, Бейджхот писал: 'В конституциях есть две части, которые на самом деле невозможно разделить с микроскопической точностью, ибо гений великих дел не терпит тонкости разделения: во-первых, те, которые возбуждают и сохраняют благоговение населения — достойные части, если можно так их назвать; и, во—вторых, эффективные части - те, с помощью которых это фактически работает ". Гадание, безусловно, внесло свой вклад в "достойную часть" римской конституции, помогая завоевать уважение населения к решениям, принятым в ходе конституционного процесса. Если собрание проводилось после того, как были замечены благоприятные признаки, и если во время собрания не наблюдалось никаких неблагоприятных признаков, то принятое решение, будь то судебное, законодательное или избирательное, считалось бы получившим божественное одобрение.³

Важным решениям магистратов также предшествовали консультации с богами. Без сомнения, церемония обычно была почетной формальностью — но не всегда. На войне решение генерала о том, вступать в сражение или нет, неизбежно было бы трудным, если бы он принимал его в атмосфере мрачных предчувствий. Предсказание позволяло командиру разделить ответственность с богами и избежать последующих обвинений, будь то в безответственном безрассудстве или в трусости.⁴

1 Там же. 7887 перечислены признаки.

2 Крайность формализма была достигнута, когда недавно избранный магистрат впервые принял покровительство, и *выдуманное* сообщение о молнии было воспринято как обозначение божественного одобрения. См. Т. Моммзена, *R.St.* i. 81 о Дионе. Hal. ii. 6. 2. Другая некогда важная церемония, "прощальный знак" командира, покидающего город для участия в кампании, вышла из употребления в последние годы республики (возможно, после 5352 года): Cic. Div. ii. 77; N.D. ii. 9 и R.M. Ogilvie, *F.R.S.* lix (1969), 2801. О покровительстве в целом см. Т. Моммзен, *R.St.* i. 76116, Э. Мейер (1961), 1236. Характерно, что полномочия на общение с богами предоставляются сенатом или, строго говоря, патрицианскими сенаторами и подтверждаются только богами. А. Магделайн (1964), 198203; id. (1962), 226; id. (1968).

3 У. Бейджхот (1964), 61. Об обстоятельствах гадания см. Т. Моммзен, *R.St.* i. 101 и далее; перед судебными собраниями: Liv. xl. 12; Cic. *Har. Соответственно.* 18 (45).

4 В полевых условиях использовались консультации с цыплятами (*auspicia ex tripudiis*) и внутренностями жертвенных животных. См. *R.St.* i. 834. Гадание перед битвой: Лив. viii. 6. 12 (340); ix. 14. 34; xxii. 42. 79; xlv. 37. 12; xxxv. 48. 13. С богами также советовались перед тем, как армия переправилась через реку.

Закон также предусматривал процедуру, гарантирующую, что после явного провала магистратов их преемники смогут начать с абсолютно чистого листа. Это называлось "обновление покровительства", и его результатом стало не только появление новых лидеров, но и обновление системы связи с небесами. Консулы подали в отставку, а преемники были избраны без какого-либо участия дискредитировавших себя лидеров, под председательством кандидата от сената, *интеррекса*. Введение *интеррекса* не только помешало неудачливым лидерам повлиять на выборы своих преемников, но также, как считалось, дало новым магистратам более эффективный и укрепленный *ауспициум*. Это произошло, например, в 392 году во время эпидемии чумы и угрожающих чудес, и снова в 389 году, когда процедура помешала консульским трибунам (в течение срока полномочий которых Рим был захвачен галлами) председательствовать на выборах своих преемников.¹

Важным поводом для принятия покровительства было то, что магистрат покинул Рим в начале кампании. Очевидно, всех очень заботило, чтобы армия выступила в поход с божественного одобрения. Командир, пропустивший церемонию, не обладал всеми полномочиями командовать войсками. Это не означало, что солдаты обязательно откажутся ему подчиняться, но это могло вызвать трудности. Этот институт использовался сенатом для поддержания контроля над консулами, а также обеспечивал определенную защиту от узурпации командования на местах: поскольку церемония должна была проводиться в самом Риме, полная власть, санкционированная Богом для командования войсками, не могла быть передана в ходе кампании.²

Парадоксальный эффект регулярного использования гадания вполне мог заключаться в том, что он сделал возможной очень светскую и, следовательно, кажущуюся современной форму политики. Гадание освободило государство от страха, что его агенты раздражают богов, и таким образом сделало возможным принятие решений на основе объективных соображений, не стесненных табу или религиозными угрызениями совести.

1 v. 312 (392); vi. 1 (389). Cf. also vi. 56 (387) 'ab recenti clade superstitionis principibus'; viii. 3. 3 (340); ix. 7. 1214; xxiii. 19. 3 (216).

2 Тыс. Моммзен, *R.St.* i. 99; Э. Мейер (1961), 125. Использовался для контроля над консулом: Liv. xxi. 63. 5. Требовался солдатам: Liv. xli. 10. 7 (177 г. до н.э.). Даже в 47 г. до н.э. республиканские противники Цезаря не считали себя вправе создавать новых магистратов за границей, то есть иначе, чем в Риме (Dio, xli. 43. 2) — хотя они и освятили *авгуракул*; но Октавиан "доказал" свою империю в Сполетуме в 43 году до н.э. (*I.L.S.* 112).

Римлянина Никия не должно было удерживать лунное затмение от начала отхода, что было необходимо для безопасности его войск.¹ Он готов был жертвовать до тех пор, пока его *гаруспики* не будут в состоянии объявить о божественном одобрении. Римский магистрат избирался с божественного одобрения и продолжал испытывать божественное одобрение до тех пор, пока находился на своем посту. В результате у него не было необходимости основывать свои публичные действия на чем-либо, кроме закона, прецедента или общественной выгоды.

Предсказание было тесно связано с принятием решений. Обычно оно не требовало ничего большего, чем рутинное подтверждение. Но время от времени его использование приводило к отсрочке, предотвращению или отмене решения. Последствия этого были наиболее далеко идущими и противоречивыми, когда решение об отмене принималось народным собранием.² Наиболее печально известные примеры имели место в последние годы существования республики, когда гадание использовалось, *среди прочего*, для противодействия законодательству.³ Но если мы посмотрим на историю республики в целом, это было нетипично. На протяжении большей части республиканской истории гадание использовалось не против законодательных решений⁴, а против избирательных решений.⁵ Но даже это случалось крайне редко, возможно, в восьми или девяти случаях за столетие.

¹ Никия тоже не нужно было сдерживать: Фукидид, vii. 50. 4 с примечанием К.Дж. Довера в А.В. Гомме, А. Эндрюсе и К.Дж. Довере, *Комментарий к Фукидиду*, iv. 4289. Затмение могло быть истолковано по-разному. Настоящим препятствием к отъезду были запреты Никия. О греческих взглядах в целом см. У.К. Притчетт (1971), гл. viii "Жертвоприношение перед битвой" и ix "Фазы Луны и праздники".

² Cic. *Часть*. ii. 12 (31): грозная сила авгуров; там же. iii. 12. (27): политическая функция покровительства: "multos inutiles comitiatus, вероятно, препятствующие морали". Гадание предусматривало три способа помешать собранию принять решение: (1) председательствующий магистрат (кроме трибуна) выступал под покровительством рано утром. Если знаки были неблагоприятными, встречи могло и не быть. (2) В ходе встречи человек мог

заметить знак, указывающий на божественное неудовольствие. Если магистрат примет это, заседание придется прекратить. Если знамение увидит авгур, оно *должно* быть принято. (3) Другой судья мог бы заметить молнию. И снова заседание подошло бы к концу. Я уверен, что эта система проверок сохранялась бы только до тех пор, пока она использовалась экономно. См. Э. Мейер (1961), 1945.

3 См. A.W. Линтотт (1968), 13248 (отмена законов, принятых насильственным путем).

4 Все известные мне примеры относятся к первому веку. Такая возможность могла быть создана *легиями Элии и Фуфии*. А. Э. Астин (1964), 42145 предполагает, что законы были предназначены для предотвращения принятия таких законов, которые позволили Сципиону Эмилиану баллотироваться в консульство, хотя и не имели соответствующей квалификации, и что это устройство использовалось вместо права вето трибуна, когда трибун, наложивший вето, мог быть смещен собранием. Также о *Легесе А. Э. Ф.* : У. Макдональд (1929), 164 и далее., Г.В. Самнер (1963), 337 и далее.

5 См. Приложение, стр. 309, ниже.

Цифры могут быть немного увеличены, если мы включим косвенное религиозное вмешательство посредством манипуляций с календарем¹ или институтом игр.² Несмотря на это, религиозное вмешательство в результаты голосования остается исключительным.

В прежней республике время от времени выборы магистрата `аннулировались", то есть объявлялись недействительными на том основании, что они каким-то образом противоречили законодательству. Подобно наблюдению за вундеркиндами, 'искажение результатов" выборов чаще всего происходило во времена стресса, когда политический конфликт был интенсивным, или когда война угрожала или шла плохо, особенно во время оккупации Ганнибалом части Италии.³ Вероятно, важно отметить, что чаще всего порочили власть диктатуры.

Ибо диктатор не был (за известным исключением Фабия Максима в 217 году) избран народом, а назначался консулом по совету сената. Следовательно, его порча не привела к отмене всенародного голосования. Более того, назначение диктатора было чем-то вроде объявления чрезвычайного положения. Он обладал исключительными полномочиями для выполнения исключительной задачи, связанной с чрезвычайным военным положением или, что чаще, с проведением выборов. По поводу такого назначения неизбежно возникли бы разногласия, и, если бы оппозиция была слишком сильной, искажение, возможно, обеспечило бы отступление без потери лица.⁴

Использование гадания для создания препятствий выходило за рамки ежегодных выборов. Это могло быть использовано для отсрочки начала кампании,⁵ или для удержания войск дома, или для прекращения судебного разбирательства в ассамблее, или для предотвращения продвижения победоносного полководца слишком далеко, или для предотвращения строительства акведука.⁶ Такого рода вещи происходили не очень часто, но это было одним из средств, имевшихся в распоряжении сената, если он хотел удержать магистратов на их месте.

Теоретически поле для использования гадания в целях препятствования было неограниченным, но на практике это было далеко не так.⁷ Религиозные препятствия, по-видимому, были приемлемы в одних областях, но не в других.

1 Манипуляции с календарем: Цензорин, 20.7; Дион, xl. 62. 1. Использование праздников для отсрочки *комиций*: Cic. н.э. Q. Fr. ii. 4.4; Ad Fam. viii. 11. 1. Цезарь, Б.Г. ii. 35. Plut. Сулла. 8. 3. Приложение. До н. э. i. 56. 5; 59. 6.

2 Liv. xxxii. 9. 28; xxi. 63. 5.

3 См. Приложение.

4 О диктатуре см. Т. Моммзен, R.St. ii. 14172; Э. Мейер (1961), 15860; Дж. Ян (1970). См. также Э.С. Стейвли (19545).

5 Лив. xlv. 12. 12 (168).

6 xl. 42. 10; ср. Cic. Дом. 17 (45); Лив. xxxviii. 48 (190); Начало. Акв. i. 7.

7 Г.К. Парк (1963), с. 196: "для каждого общества, в котором практикуется гадание, существует соответствующий список случаев. Такой список может многое сказать об источниках напряженности в этом обществе".

Мы никогда не слышали, чтобы гадание мешало заседанию сената. Я не знаю ни одного судебного процесса, который был бы прерван магистратом по религиозным причинам. Новый тип суда присяжных поздней республики, *квестии*, по-видимому, обладал таким же иммунитетом. Мы видели, что на протяжении большей части республиканской истории сдерживающая способность предсказания использовалась против отдельных людей, а не против политики. Это не было средством запугивания масс. Это был скорее прием, с помощью которого знать в целом, представленная в сенате, могла осуществлять контроль над отдельными дворянами. В постгракхановский период политическая сфера гадания была расширена. Ряд законов был аннулирован на основаниях, которые, по крайней мере, формально, были выведены из гадания, поскольку было выдвинуто утверждение, что законы были приняты вопреки покровительству (*contra auspicia latas*).¹ Наиболее важным поводом для предъявления этого требования был 91 год до н.э., когда оно было выдвинуто противниками предложения Ливия Друза предоставить италикам избирательные права. Отмена закона непосредственно привела к катастрофической социальной войне. В данном случае нарушение покровительства заключалось в нарушении процедуры, а не в пренебрежении небесным знаменем: в нарушение недавно принятого закона Ливиус Друзас включил свои предложения

о франшизе в сводную афишу.² Других закона были отменены как *contra auspicia latas* в 99-м и 60.3-м годах, но в последнее десятилетие республики началась новая глава в истории религиозных обструкций. Теперь он регулярно использовался как против выборов, так и против законодательства,⁴ используя, казалось бы, новый прием *спекуляции*.⁵

На практике это, похоже, стало чем-то вроде замены трибунского вето.⁶ В этот период религиозные препятствия использовались не как инструмент дворянства в целом, ныне безнадежно разделенного,⁷ а группировками или отдельными лицами. Хотя это оказало некоторое влияние на общественное мнение, ему не удалось заблокировать противоположные меры.⁸

1 А. Линтотт (1968), 134.

2 Там же. 142 об Ascon. 689С.

3 Закон *Тутии* 99 г. до н.э.: Сис. Раздел. ii. 14 и 31. Обзор. 40. Закон *Манилии* 66 г. до н. э.: Дион, xxxvi. 42. 23; Аскон. 46С. Возможно, также закон Сатурнина в 100 г. до н.э.: App. до н.э. i. 30. 1 и 6; Aug. Победа. *Вир. Болен.* 73.

4 А. Линтотт (1968).

5 См. E. Marbach, P.W. 2 R. iii, A2, 157083.

6 См. Выше, стр. 13, п. 4.

7 Д.Р. Шеклтон Бейли (1960).

8 Факты см. в работе Э.С. Груена (1974).

В то время, когда светские конституционные проверки оказались недостаточными, требовалось подкрепление религией — но для преодоления разногласий, которые были слишком велики, чтобы их преодолеть.

Новое использование религии является одним из аспектов краха политических институтов республики. Не случайно, что окончание последней неистовой волны политических гаданий совпадает с первым триумvirатом.

Подводя итог: основной целью учреждения было сохранение морального духа и предотвращение паники среди населения в целом во время стресса. Более конкретно, гадание способствовало тому почтению и доверию, с которыми относились к политическим институтам. Оно придавало больший авторитет избираемым народом магистратам и принимаемым ими решениям. С более редкими перерывами гадание служило средством контроля над политическим процессом. Время от времени это делало возможным отмену конституционного акта, голосование народа или назначение диктатора без разрушения конституционного строя.¹

Даже если избрание магистрата не было отменено, гадание могло быть использовано для того, чтобы помешать ему исполнять свои обязанности. Контроль осуществлялся сенатом в сотрудничестве с коллегиями священников. Но было бы ошибкой делать вывод, что гадание или даже религия являются единственным или даже основным средством контроля. Религиозные гарантии сопровождались многочисленными столь же сложными и значимыми светскими. Достаточно упомянуть о том, каким образом групповое голосование благоприятствовало сельским жителям по сравнению с городскими жителями, или о правах, которые позволяли председательствующему должностному лицу влиять на исход голосования. По сравнению с этим религиозная обструкция могла оказать лишь очень ограниченное влияние на римский политический процесс. В конце концов, максимум, что могли сделать прорицатели, - это предложить отложить голосование. Это было немаловажно, поскольку состав народных собраний и, следовательно, их политические интересы менялись изо дня в день и от сезона к сезону.

1 Нарушения правил, санкционированные гаданием: В 42 году до н.э. Сивиллинский оракул приказал перенести празднование дня рождения Цезаря с 13 июля, главного дня Игр Аполлона, на 12 июля. Таким образом, Аполлон был умиротворен, не "потеряв лица" перед Августом: Дион, *xlvi*. 18.6. В 44 году до н.э. *Xiv* Век должен был сообщить сивиллинский оракул, что парфян может победить только царь: *Сет. Цезарь*. 79. 3; *Cic. Div. ii*. 54 (110). Это, без сомнения, было сделано для того, чтобы побудить кого-то предложить цезарю корону без просьбы цезаря об этом, ср.

Вайншток (1971), 340. См. также Г. К. Парк (1963): среди народа йоруба в Нигерии предсказатель дает легитимирующую санкцию на процесс структурной перестройки, который в противном случае, зависящий от добровольного акта, было бы трудно санкционировать. " Таким проблемам, как межрасовый брак в современном многорасовом обществе, помогла бы работающая система предсказаний.

Предсказание обеспечивало не блокирование, а отсрочку. Оно могло предотвратить принятие поспешных решений временным большинством под влиянием мимолетных эмоций. Но это не могло быть использовано для того, чтобы навсегда помешать даже человеку, пользующемуся хорошей поддержкой, не говоря уже о чрезвычайно могущественной группе, такой как Помпей, Красс и Цезарь.

Приведенный выше рассказ о римских гаданиях, по-видимому, предполагает, что каждое религиозное вмешательство в политику было целенаправленным и представляло собой манипуляцию в определенных интересах. Это, безусловно, происходило очень часто, но это не вся история. Должно быть, были какие-то примеры религиозной обструкции, которые были чисто случайными или, по крайней мере, не были подстроены * какой-либо заинтересованной группой. Конечно, очень трудно отличить такие случаи от тех, чье подстрекательство было политическим. Но на самом деле религиозные сдержки и противовесы могли работать только потому, что считалось, что они, по крайней мере частично, стоят выше конфликта интересов.¹

Теория заключалась в том, что авгуры, *гаруспики* и *квиндецимвиры* практиковали науку, связанную строгими правилами доказывания, которая основывала свои интерпретации на большом количестве эмпирически подтвержденных прецедентов.² Без некоторой такой веры в независимость знаков и их интерпретации они не поощряли бы солдат и не сдерживали бы их, а политиков не заставили бы закрывать глаза на нарушение конституционных норм.

Время от времени это учреждение, вероятно, демонстрировало свою независимость, когда естественные признаки принуждали магистрата, так сказать, ни с того ни с сего.

Возможно, голосование по какому-либо закону было отложено на один день³ или выборы неожиданно были отменены.⁴ Даже в рационалистический век поздней республики нельзя было игнорировать поразительные признаки, которые, несомненно, были замечены. Например, близ Рима был слышен пугающий шум, вызвавший совещание *гаруспиков*.

1 О необходимости независимости см. Г.К. Парк (1963), 198; также К. Томас (1971), 423 и далее. Чистая случайность может быть представлена примерами, когда магистраты были вынуждены снова обратиться за помощью, например, Liv. viii. 30. 14; x. 3. 6; xxiii. 19. 2.

2 Cic. Div. i. 3 (6); 14 (25); 57 (131); Дом. 2.4.

3 Глава ix. 38. 539. 1.

4 Выборы, отмененные смертью вернувшегося офицера: Cic. N.D. ii. 4 (1011); Div. ii. 35 (77). В 152 году *prodigia* привела к отставке всех магистратов (см. статью 152).

Ответ прорицателей должным образом предоставил Клодию политическое оружие против Цицерона.¹ Это позволило ему вновь открыть ² вопрос о законности восстановления дома Цицерона, хотя дело, казалось, было окончательно и авторитетно урегулировано законом собрания и решением *понтификов*, подтвержденным сенатом.³ Обращаясь к другому контексту, также возникает вопрос, сократил бы Кассий окружность своего лагеря, если бы пчелиный рой не поселился в его части.⁴

Неблагоприятные знаки наблюдались в неподходящие моменты, и Юлий Цезарь отличался исключительной готовностью игнорировать их или импровизировать с надуманной, но благоприятной интерпретацией.⁵

Даже подозрительный знак может развить собственную независимую силу. Широко распространено мнение, что знаменитое сивиллино предсказание о том, что царя Египта не следует поддерживать "толпой", было выдумано политическими противниками, которые хотели помешать Помпею получить миссию по восстановлению царя.⁶ Тем не менее, оракул достиг своей цели, и Помпей не был отправлен в Египет. В конце концов Габиний восстановил царя, и за его восстановлением последовало необычайно разрушительное наводнение Тибра. Это, казалось, подтверждало подлинность оракула, и среди людей религиозное беспокойство

достигло высшей точки. Габиний был в большой опасности. Он был обвинен в суде, признан виновным и отправлен в изгнание, а его имущество было конфисковано.⁷

Но если гадание время от времени вносило непредсказуемый элемент в общественную жизнь римлян,⁸ то его правила были составлены таким образом, что оно не могло серьезно отклонить государство от курса, на который его направили его лидеры.

1 Cic. *Хар. Соответственно* 10 (20).

2 Там же. 7 (14).

3 Там же. 6 (1113). Об обстоятельствах см. П.Т. Уайзман (1974), 137. Существенным предварительным условием возобновления было то, что Цицерон недавно оскорбил Помпея: н.э. *Qf ii.* 6. 1; *Ad Fam.* 1. 9. 8.

4 Продолжение. 59. Конечно, он мог понять только после того, как лагерь был укреплен, что протяженный периметр непригоден для обороны.

5 С. Вайншток (1971), 98, 116, 342, о признаках отъезда Цезаря против Помпея (*Dio*, xli. 39.2); его отъезде в Африку (*Cic. Div.* ii. 52; *Suet. Caes.* 59); по прибытии в Африку (*Suet.* там же); до Мунды (ок. до н. э. ii. 116 (488); Полиен. viii. 23. 33; *Suet. Caes.* 77).

6 Cic. *Ad Fam.* i. 1. 1; 4.2.

7 Дио, xxxix. 12. 3; 1516; 57; ср. также *Ad Fam.* i. 1. 3; 2. 1; 7. 4; 9; *Ad Q. Fr.* ii. 2. 3. Ср. также скандал с весталками в 114 году: *Plut. Quaest. Рум.* 83 (284); *Oros.* v. 15. 202; *Obseq.* 37; *Dio*, xxvii, стр. 87, когда чудо девушки, убитой молнией, произошло во время стресса, что привело к охоте на ведьм, казням и даже человеческим жертвоприношениям. По этому поводу Э. С. Грюн (1969), 131; ид. (1968), 59 и далее.

8 Конечно, никто не предвидел, что *augurium salutis* в 63 году до н. э. будет остановлен авгуром Аппием Клавдием (*Dio*, xxxvii. 24. 1; *Cic. Div.* i. 47 (105)). Но, несмотря на все свое хорошо известное благочестие, Аппий, вероятно, не отнесся бы к этому знаку так серьезно, если бы не знал о неминуемой угрозе общественному порядку.

Отчасти это было результатом, как мы увидим, состава советов, но в еще большей степени того факта, что работа института контролировалась сенатом, который принимал решение о том, будут ли проводиться консультации с экспертами в области гадания и в какой степени должны выполняться их рекомендации.¹

Я думаю, можно согласиться с тем, что в целом работа института гадания была чуткой к потребностям государства.² Следует предположить, что прорицатели

на интерпретации влияли обстоятельства, какими они их видели. Часто гадание было похоже на подбрасывание монетки перед матчем: не имело значения, какому решению отдали предпочтение, при условии наличия четкой рекомендации. Но когда решение имело далеко идущую важность, например, при назначении консулов во время Ганнибаловой войны³ или при выборе подходящего момента для начала сражения, интерпретация, несомненно, определялась пониманием прорицателями потребностей ситуации.

Не зря авгуров отбирали из лучших семейств⁴ и что хорошие личные отношения с членами коллегии были важным качеством для получения звания жреца.⁵ В результате их советы, как правило, отражают консенсус знати. Когда в последние годы республики дворянство было глубоко расколото, этот институт не мог работать. *Гаруспики* были этрусками, мужчинами из ведущих этрусских семей, но не обязательно римскими гражданами.

1 Сенаторский контроль за предсказаниями: Т. Моммзен, *R.St.* iii. 2. 105962.

2 Э. Роусон (1974) рассматривает распространение народного контроля на выборы и дисциплинарное взыскание священников, чтобы приблизить конституционное положение священников к положению магистратов.

3 См. Приложение.

4 D. Hahn (1963), 7385. Как правило, колледжи набирались из молодых людей из хороших семей, не более чем по одному человеку от каждого и не более чем по одному священнику на человека. Таким образом, священники представляли скорее благородные дома, чем самих себя. Некоторые выдающиеся люди так и не стали священниками. См. также М.В. Хоффманн Льюис (1952), 289 и далее; К. Бардт (1871). О наборе см. Т. Моммзен, *R.St.* ii. 24 и далее; Л.Р. Тейлор, *A.F.Ph.* lxiii (1942), 385 и далее; также *Класс. Фил.* xxxvii (1942), 421; А. Клозе (1910).

5 Хорошие отношения с коллегами: см. G. Wissowa (1895), 2319, о Cic. *Ad Fam.* iii. 10. 9; также Hahn, *op. cit.* 82 п. 30. Л.Р. Тейлор, *Партийная политика* (1949), 90, 945, показывает, как разделенный колледж потерял эффективность.

Можно было бы ожидать, что их ответы будут достаточно точно соответствовать ожиданиям людей, которые консультировались с ними.¹

Не предполагается, что знаки и их интерпретация были сознательным мошенничеством, в ходе которого эксперты вступили в сговор с властями, чтобы обмануть доверчивую толпу. Вполне вероятно, что пока учреждение работало должным образом, то есть до первого века (и, возможно, даже после этого), священники были искренни.² О том, что это психологически возможно, свидетельствует практика гадания в современных примитивных обществах. В Ifa Нигерии, например, важно, чтобы практикующего прорицателя считали честным и объективным, и в системе предусмотрены гарантии для обеспечения его честности. В то же

время для гадания необходимо давать социально полезные советы. Фактически, используемая система позволяет спрашивающему выбрать свой собственный ответ, в то время как и он, и прорицатель думают, что ответ дан божеством. Гадание позволяет клиенту придумать свое собственное решение проблемы, но из-за "излома" в психологии человека реальная работа системы не подвергается тщательному анализу.³ Римское гадание распознало огромное количество тривиальных предупреждающих знаков. В обычное время на них не обращали внимания, но давление конкретной ситуации привлекло бы внимание к любому знаку, который оказался заметным и значимым. Не стоит предполагать неискренности. Что касается сознательного обмана доверчивых масс, то лицами, сдерживаемыми божественными запретами, были, как правило, не общественность в целом, а представители наиболее утонченной ее части - самой знати.

Часто высказывалось предположение, что политическая эксплуатация религии в поздней республике является симптомом религиозного упадка. Вероятно, это ошибка. Произошли изменения в том, как религия использовалась в римской политике, но факт ее использования восходит к нашим сведениям о политике Рима. Римский календарь, например, был, по крайней мере, полурелигиозным институтом. В нем устанавливались даты религиозных праздников, его поддерживала коллегия священников, *понтификаты*, и несоблюдение его при рассмотрении судебного иска о так называемом *смерти нефастуса* должно было быть религиозно искуплено *пиаклулом*.⁴

1 Cic. *Div.* i. 41 (92); ср. *N.D.* ii. 11; *Ad Fam.* vi. 18. 1. См. также J. Хьюгсон (1953).

2 X.X. Скаллард (1951), особенно 28, считает иначе.

3 У. Бэском (1969).

4 О политических манипуляциях с календарем см. Выше, стр. 2 пп. 46. Судебные иски о *смерти нефастуса*: Varr. *L.L.* vi. 30, 53.

Но календарь был также институтом величайшего политического значения, поскольку он ограничивал количество дней, в которые могло проводиться народное собрание. Фестивали были днями, в которые люди не могли встречаться. Более того, очень скоро после того, как римский календарь был опубликован в письменном виде, было решено еще больше сократить количество дней, отведенных для собраний, путем создания отдельной категории *dies comitiales*. Намерение, должно быть, состояло в том, чтобы ограничить возможности для популярной политики.

Но это было, вероятно, еще в 287 году до н.э., когда, предположительно, не могло быть и речи о религиозном упадке.¹

Практически несомненно, что патриции использовали религиозные аргументы во время Борьбы Орден. Претензиям плебеев на консульство было противопоставлено утверждение, что только патриции имеют право общаться с богами через покровительство. Действительно, долгое время после того, как плебеи выиграли свои права, считалось, что патрицианские сенаторы были настоящими хранителями покровительства, а плебейские магистраты просто пользовались им.² Но это религиозное укрепление патрицианских привилегий, должно быть, предшествовало законодательству Лициния-Секстиана 366 года. Вполне вероятно, что религия использовалась для поддержания патрицианских притязаний с самого начала.

У римлян не было ни малейшего представления о том, что религия запятнана, если ее используют в секционных интересах, и что боги должны быть справедливы ко всем слоям общества. Также они, похоже, не думали, что богам не нравилось, когда их имена произносили всуе. Римская религия во многом отличалась от религии Библии. Над римскими богами можно было смеяться.³ Человека можно было сравнить с богом⁴ даже в ущерб богу,⁵ а блага, полученные от человека, можно было восхвалять как превосходящие божественные блага.⁶

1 А. Михельс (1967), глава 3 "комиталы и фасты".

2 Речи, подобные речи Аппия Клавдия, *Liv. vi. 40. 4* и далее. из 368, конечно, не являются историческими, но его заявление "nobis adeo propria sunt auspicia ut non solum quos populos creat patricios magistratus non aliter quam auspicato creet sed nos quoque ipsi sine suffragio populi auspicato interregem prodamus" оставалось частью конституции, даже несмотря на то, что плебеи получили право занимать должности патрициев. См. Т. Моммзена *R.St. i. 901*.

3 В комедии есть не только сюжет "Амфитриона" Плавта, который можно было бы объяснить как греческий, но и многочисленные примеры комического использования римского ритуального языка, например, *Cist. ii. 1. 45*. Другие ссылки в J.A. Hanson (1959). Ср. также Cic. *Дом. 34 (92)* и различные разработки мифа о Бона Деа, о которых см. Т.П. Вайзман (1974), 1856; также юмор Хор. *Сб. i. 8. 23*: "faber incertus scamnum faceretne Priapum, ... deus inde ego". См. также Плиний, *N.H. xxxiii (24) 83*.

4 См. J.A. Hanson (1959), 69 и Cic. *Red. Sen. 4 (8)*; ср. Также использование Цицероном *divinus*, изложенное в H. Merguet (1887).

5 например, Cic. *N.D. i. 28 (79)*.

6 *Ред. Кур. 8 (18)*; *Ред. ст. 1 (2)*; ср. *4 (9)*.

В римской религии, в отличие от литературы под греческим влиянием, личности даже великих богов не имеют практического значения.² В результате римляне могли выстраивать свои отношения с богами, не беспокоясь о таком личном атрибуте, как божественная ревность. Конечно, нет никаких свидетельств того, что кто-либо когда-либо был шокирован

использованием богов для защиты политической позиции.³ Римляне поздней республики были слишком нетерпеливы, чтобы указать, насколько их собственное поколение отстало от предков. История вырождения включает в себя пренебрежение религией, но не ее политическое злоупотребление.

Вопрос об упадке веры - очень сложный. Развитие религии в Риме - это не просто вопрос роста рационализма, но и упадок одного вида верований, уравниваемый ростом другого.⁴ Одно из таких изменений отчетливо прослеживается в отношении римлян к гаданию. В середине II века Катон недоумевал, как *гаруспик* может пройти мимо коллеги на улице, не подмигнув ему.⁵ и примерно в то же время Тиберий Гракх Старший отверг рекомендацию тех же самых прорицателей со словами: "Кто вы такие, тосканские варвары, чтобы знать римскую конституцию?"⁶ *Гаруспики* были иноземцами-этрусками, еще не полностью приобщившимися к римской религии. Но в течение второго столетия консультации с *гаруспиками* стали более частыми, а с другими прорицателями - относительно менее частыми, и эта тенденция сохранялась до конца республики и за ее пределами. Император Клавдий был первым, кто организовал *гаруспиков* в колледже, и их наука сыграла важную роль в последнем возрождении язычества в конце четвертого века.⁷

2 Это не обязательно означает, что у них не было личностей (ср. Ниже, стр. 177, п. 5), но ритуал обращался с богами лично, как с отдаленными и могущественными чиновниками.

3 Речи, подобные Liv. iv. 2. 5; iv. 6. 1 и далее; v. 14. 2; vii. 6. 7 и далее; x. 6. 3, не являются историческими, но демонстрируют аргументы, которые, по мнению более поздних римлян, были бы приведены в данной ситуации. Ливий несколько не был шокирован таким использованием религии, но и не считал, что подобные аргументы должны быть решающими. Ср. также Cic.*Amic.* 96; *Pis.* 910; *Ндс.* 23.

4 Ср. Г. К. Парк (1963), 99, о моде на гадание среди йоруба в Нигерии.

5 Cic. *Div.* ii. 24 (52).

6 *Н.Э.* 2 (11).

7 См. выше, стр. 20 п. 1, также P.W. vii. 2, 2434, 2467, с. В. Гаруспики.

С другой стороны, к коллегии авгуров, традиционно самой влиятельной, в последующие годы обращались реже, и в данном случае совершенно правильно говорить об утрате веры.¹ Цицерон, писавший как философ, был убежден, что предсказания в том виде, в каком они осуществлялись в его время, не сообщались с богами.² Когда-то наука была известна, но теперь забыта.³ Марцелл, коллега авгура, зашел так далеко, что утверждал, что этой науки никогда не существовало.⁴ Третий коллега, Аппий Клавдий, был верующим,⁵ но в этом он, по-видимому,

был необычен.⁶ Теперь в упадке веры в предзнаменования (социальный престиж коллегии оставался таким же высоким, как и прежде) рациональные аргументы, подобные тем, которые можно найти в "*О прорицании*" Цицерона, вероятно, сыграли свою роль. Но если мы посмотрим на развитие событий в более широкой перспективе, очевидно, что были задействованы и другие факторы. Предзнаменование, практикуемое во время кампании, наблюдало за привычками питания кур в клетках, которые носили с собой в армии. Возможно, неудивительно, что ее следовало заменить гаруспицией. Было легче серьезно относиться к внутренностям жертвенных животных, чем к кормлению кур.⁷ Другой слабостью авгурства была его тесная связь с народными собраниями в Риме. Значительная часть профессиональных знаний авгуров касалась обстоятельств и процедуры проведения собраний. Снижение использования и престижа предсказаний не следует рассматривать в отрыве от современной дезорганизации народных собраний и от факта их возможной потери власти. Гаруспики не имели особых отношений к собраниям римского народа.⁸

В период ранней империи также значительно возросло значение астрологии. Позже будет доказано, что это не было совпадением. Упадок и расцвет религиозных институтов в Риме происходили параллельно с упадком политических институтов, частью которых они являлись.⁹

1 *Раздел. i. 15 (26); 16 (28).*

2 *ii. 33 (70): retinetur autem et ad opinionem vulgi et ad magnas utilitates rei publicae . . . ius augurium collegi auctoritas. Ibid. (71): haec certe, quibus utimur, sive tripudio, sive de caelo simulacra sunt auspicio- rum auspicia nullo modo. См. также ii. 36 (77).*

3 *Часть. ii. 13 (32) 52 года до н.э. или позже.*

4 *Cic. Раздел. ii. 13 (323); Div. ii. 33 (701).*

5 *Часть. ii. 13 (32).*

6 *Div. i. 47 (105): `quem irridebant collegae tui'.* На свадьбах предсказание стало пустой формальностью, *ауспекс* был не более чем свидетелем. (*Cic. Осведомлен. 14.*)

7 В частных ритуалах гаруспицизм в значительной степени заменил авгурство, *Div. i. 16 (28).* Даже это использовалось реже, чем раньше.

8 См. п. 4 выше.

9 См. ниже, стр. 125, 1367.

На самом деле римская система гадания, как и все подобные глубоко укоренившиеся институты, по-видимому, содержала очень эффективный встроенный механизм, защищавший ее как от рациональной критики, так и от опровержения событиями.¹ В значительной степени римское гадание было защищено расплывчатостью его теоретических принципов. На первый

взгляд кажется, что это метод получения указаний на душевное состояние богов. Но его действие часто подразумевало, что божественное состояние ума, открытое прорицателями, вообще не имело объективного существования. Например, принцип римского гадания заключался в том, что знак приобретал значение только тогда, когда он был распознан и принят.² В учении авгуров основополагающим принципом было то, что ни злые предзнаменования (*dirae*), ни *покровительство* не влияют на тех, кто в начале какого-либо предприятия заявляет, что не обращает на них внимания. Нельзя было найти более яркого примера божественного снисхождения и милосердия, чем это благо".³ Римляне вели себя соответственно. Мы читаем, что Марцелл отправился в бой в закрытом экипаже, чтобы не замечать неблагоприятных признаков. Во время кризиса 193 года сенат запретил сообщать о землетрясениях. В другой раз сенат распорядился, чтобы никто не наблюдал за небесами, пока в ассамблее проходит законопроект об отзыве Цицерона из ссылки.⁴

Аналогичным образом, сообщение о знаке, влекущем за собой роспуск народного собрания, должно было быть сделано лично магистратом, который видел его, магистрату, который будет председательствовать на собрании. Когда консул Метелл пожелал провести выборы, а трибун Милон захотел предотвратить их путем *обнуления*, двое мужчин затеяли нелепую игру в прятки: один подавал официальное уведомление, другой уклонялся от него.⁵

1 Нижеследующее во многом обязано превосходной статье Х.Д. Джоселина (1966).

2 Г. Дюмезиль (1966), 1289 указывает на сходство с судебной процедурой, когда решение председательствующего магистрата создает новую ситуацию.

3 Plin. *N.H.* xxviii. 4. 15: "ни злые предзнаменования (*dirae*), ни покровительство не влияют на тех, кто в начале какого-либо предприятия заявляет, что не обращает на них внимания". *Exemplum* на тот же счет: Liv. x. 40. 9 и далее. Правило применимо не только к гаданию: контакт со смертью лишал человека права совершать жертвоприношение, но можно было избежать дисквалификации, не признав смерть — *funus non agnoscere*: Сервий, в Эн. xi. 2; Лив. ii. 8. 7 (посвящение храма Юпитера).

4 Марцелл: Cic. *Div.* ii. 77. Землетрясения: Liv. xxxiv. 35 (193 г. до н.э.). Сенат запрещает *обнуление*: Cic. *Sest.* 129; ср. *Ad Att.* i. 16. 13.

5 Cic. *Ad Att.* iv. 3. 4.

Очевидно, что *обнуление* вступило в силу не из-за самого знака и даже не из-за того факта, что магистрат попросил о знаке, а из-за официального заявления, правильно сделанного магистратом, возражающим магистрату, который должен был быть ограничен.

Та же форма мышления подразумевается и в практике "вынужденного знаменания". Это было сделано вполне для того, чтобы уморить голодом священных цыплят, чтобы в нужный момент

они с жадностью набросились на еду, в результате чего часть зерна выпала бы у них из клюва. Это было необходимое благоприятное предзнаменование, и о нем должно было быть официально объявлено войскам.¹

От 'вынужденного предзнаменования' недалеко до превращения случайных слов или действий в знак простой церемонией формального восприятия их как таковых. После того, как Рим был разграблен галлами, сенат обсуждал, следует ли перенести город на место Вейи. Было слышно, как офицер остановил свои войска командой `Мы останемся здесь'. Эти слова были немедленно восприняты как предзнаменование, и от предложенного перехода в Вейи отказались.²

С другой стороны, случайное слово или поступок могли иметь важное значение, даже если они не были приняты. Это вызывало особую тревогу, если потенциальное значение было неблагоприятным.³ В такой ситуации римлянин почти автоматически попытался бы предотвратить или отвлечь несчастливый исход. В конце второй Пунической войны Фабий Максим предупредил сенат, что, если Сципиону будет разрешено вторгнуться в Африку, Ганнибал может воспользоваться ситуацией, чтобы напасть на сам Рим. Затем, обеспокоенный тем, что само его предупреждение может привести к страшному событию, он добавил: "Пусть боги отвернут это предзнаменование".⁴ Аналогичная мера предосторожности была предпринята Тразеей Паэтом, знаменитым поборником сенаторской свободы. Когда он перерезал себе вены в соответствии с декретом, за который проголосовал сенат по приказу Нерона, он окропил землю кровью и, повернувшись к квестору, вынесшему смертный приговор, сказал: `Это возлияние Юпитеру Освободителю. Наблюдайте за мной, молодой человек, ибо вы родились в эпоху, когда полезно укреплять свою решимость примерами стойкости.

1 Тис. Моммзен, *R.St.* i. 835; *Cic. Div.* i. 15 (28); ii. 34 (723).

2 *Liv.* v. 55. Другие примеры общепринятых предзнаменований: i. 55. 4; i. 7. 11; ix. 14. 8; xxii. 37. 512; xxix. 27. 12.

3 например, *Liv.* xli. 18. 7.

4 xxviii. 42.

Но пока он говорил, его осенила мысль, что этот жест может привести к тому, что другого постигнет его собственная участь, и поэтому он добавил фразу: `Пусть боги запретят это предзнаменование'. В свое время зять Тразеи, Гельвидий Приск, также пал жертвой императора. Боги допустили, чтобы предзнаменование приняло свой смертоносный оборот.¹ Есть свидетельства того, что страх перед потенциально зловещими случайными ситуациями был широко распространен и глубоко укоренился в римском обществе.²

В римских анналах также есть рассказы, показывающие, насколько благоприятные или неблагоприятные последствия случайного события могут висеть на волоске, чтобы их можно было изменить в том или ином смысле правильным словом, сказанным в нужное время. Когда римляне копали фундамент храма Юпитера, они нашли голову. Приняв это за предзнаменование, они послали посланника посоветоваться со знаменитым этрусским провидцем Оленом Каленом. Он сразу понял, что находка имеет чрезвычайно важное значение, и попытался передать ее своему собственному народу. Он нарисовал на земле перед собой контур храма и спросил римлян: "Итак, вы говорите следующее: *там* возвышается храм Юпитера, *здесь* мы нашли голову?" Римлянин спас ситуацию, быстро ответив: "Мы утверждаем, что голова была найдена не *здесь*, а в Риме"³.

Когда римский отряд прокладчиков туннелей появился в столице Вейи, они услышали *гаруспики*, обещающего победу тому, кто вырежет внутренности только что убитой жертвы. Римляне схватили внутренности и таким образом переключили поддержку знамения с вейцев на себя.⁴ Приведенные примеры легендарны, но они выражают реальное отношение. Когда Октавиан (позже император Август) осаждал Перузию, внутренности жертвы, принесенной в жертву в его лагере, казались непригодными для употребления. Внезапная вылазка осажденных захватила жертву со всеми средствами жертвоприношения. *гаруспики* немедленно объявили, что, поскольку враг теперь владеет неблагоприятными недрами, катастрофа обрушится на них. Так оно и оказалось.⁵

1 Такт. *Анна* xvi. 35. Гельвидий, казненный Веспасианом: Свет. *Вечер*. 15.

2 Cic. *Div.* i. 45 (1023): меры предосторожности, принимаемые во время церемоний, особенно инаугураций, чтобы произносить только слова с благоприятным предзнаменованием, например, руководители процессий и первые призываемые рекруты выбираются так, чтобы их имена имели благоприятное значение.

3 Plin. *N.H.* xviii. 15. ср. Liv. i. 56. 6 и Ogilvie ad loc. Аналогичный инцидент: Liv. x. 27.

4 Liv. v. 21. 8.

5 Перуанский инцидент: Свет. *Август*. 96. Об этом классе предзнаменований см. J. Bayet (1937) и (1949).

Предыдущие параграфы проиллюстрировали расплывчатость и отсутствие определения римской веры в приметы. Иногда говорили, что покровительство посылается Юпитером,¹ но для того, чтобы знак был значимым, не было необходимости, чтобы его можно было отнести к определенному или вообще к какому-либо богу. Как мы видели, существовала значительная двусмысленность относительно того, вступал ли знак в силу тогда, когда он произошел, или только тогда, когда о нем было официально сообщено, в то время как акт сообщения мог фактически изменить очевидное значение знака. Это вносит дополнительную двусмысленность

— предсказывают ли знамения или они действительно *вызывают* события? Иногда римляне вели себя так, как будто этот вопрос был открытым. В 54 году триумvir Марк Красс отправился в поход против парфян, несмотря на *обнаружение* неблагоприятных предзнаменований. Он должным образом столкнулся с катастрофой.

Вслед за этим А. Клавдий, цензор 50-го года, осудил трибуна, объявившего о предзнаменованиях, на том основании, что он подделал предзнаменование.² Подразумевается, что если бы знамения не были объявлены, катастрофы бы не произошло. Цицерон не согласен. Неблагоприятные предзнаменования не приводят к катастрофе, они просто предсказывают, что произойдет, если не будут приняты меры предосторожности.³ Дело здесь не в том, что Цицерон был вольнодумцем, в то время как Аппий Клавдий верил в предзнаменования. Для целей аргументации оба принимают действительность знаков как должное, но их интерпретации того, как они работали, были противоположными. Сам tribune, похоже, был обеспокоен неопределенностью. Не довольствуясь ожиданием, пока эффект от пренебрегаемого покровительства подействует на Красса, он ускорил дело, проклиная и его.⁴ Но некоторые распространенные практики определенно подразумевали, что предзнаменования вызывают катастрофу. Иначе почему было так важно, чтобы некоторые выдающиеся потомки, особенно гермафродиты, были полностью уничтожены?⁵

Таким образом, принципы, на которых основывалось гадание, были безнадежно расплывчатыми, и, следовательно, их было очень трудно опровергнуть. Родственные верования сохранились до наших дней.

1 Cic. *Div.* ii. 36 (78); i. 47 (106). Гадание, мыслимое без бога: *Раздел i. 6* (10).

2 Liv. x. 40. 914. Cic. *Div.* i. 16 (29). По этому же инциденту также Cic. *Ad Att.* iv. 13; Plut. *Грубо.* 16; Dio, xxxix. 35, 39; Vell. ii. 46. См. *среди прочего* J. Bayet (1960).

3 Cic. *Div.* i. 47 (105).

4 Plut. *Грубо.* 16. 48; Велл. ii. 46; Сочетание дурных предзнаменований и проклятий также встречается в сообщениях об отъездах Пизона и Габиния в свои провинции в 56 и 58 годах (Cic. *Sest.* 71). Ср. А. Д. Симпсон (1938).

5 Обзор. 59, 84, 86, 91, 93, 96; Лив. xxvii. 37. 6; xxxi. 12. 7; xxxix. 22. 5.

Практика "прикасаться к дереву", нежелание ходить под лестницами, избегание числа тринадцать - все это противостоит рационализму только потому, что не основано на точно определенных и, следовательно, опровергаемых принципах. Опровергнуть такие убеждения эмпирически также нелегко. Для того, чтобы демонстрация была убедительной, потребовалось бы собрать полный статистический отчет о признаках и их выполнении или невыполнении. В древности это было бы немыслимо. В отсутствие статистики доказательство или опровержение

должно основываться на памяти, которая неизбежно избирательна. Значительные успехи в гадании запоминались бы,¹ и воплощались в назидательных *примерах* для школьного использования;² неудачи можно было бы объяснить тем, что техника не была выполнена должным образом,³ или они были просто забыты.⁴ Как правило, механическому выполнению ритуала уделяется мало внимания. Пренебрежение некоторыми деталями едва ли будет замечено, разве что ретроспективно, в случае последующей катастрофы.⁵ Тогда о любом дефекте вспомнили бы и важность тщательного наблюдения была бы подтверждена. Также несомненно, что великое множество внешне успешных прогнозов, описанных в книгах по истории, были придуманы после этого события.⁶ Это не помешало им засвидетельствовать надежность методов, которые якобы позволили их создать. В целом, неудивительно, что вера в гадание — пусть и не всегда в одни и те же методы гадания — была одной из устойчивых черт римской сцены.

Но формулировать проблему в терминах веры и неверия слишком просто: количество и качество⁷ веры также должны быть оценены.

1 например, Cic. *Nat. Deo* 2. 138. Соответственно. 9 (18).

2 например, *Div. i.* 16 (29): Публий Клавдий и Луций Юний потеряли флоты, выйдя в море после неблагоприятных событий. Катастрофа Красса (см. Выше, стр. 27, п. 2), несомненно, подтвердила достоверность сообщенных ему предзнаменований. Судьба Г. Фламиний (*Div. i.* 35 (77)) подтвердил действительность предзнаменований и гаданий с помощью священных цыплят и (согласно *Liv. xxi.* 63) о необходимости принять покровительство и предложить *воту* в Риме перед отправлением в поход. Об этом явлении в Англии эпохи Тюдоров см. К. Томас, указ. соч. 641.

3 *Div. i.* 55 (125); или что пророк слишком много ел или пил, *ibid.* 51 (116).

4 Там же. *ii.* 24 (323); 65 (134).

5 *Liv. v.* 17: *виту* признан после военной неудачи и предсказания, ср. *xli.* 18.

6 С. Вайншток, *op. cit.* 212 рассматривает *пост-эвентумные* пророчества о величии Августа, найденные в *Suet. Август* 945 г. и Дион, *xlv.* 1. 35. См. Также F. Taeger (1960), 211. F. Мюнцер, *P.W.* 2 R. *ii*, A2, 17836., с. В. Сервий (Цепион) 49 показывает, как история о позоре, которому подвергся Цепион за присвоение добычи и потерю своей армии, превратилась в *пример* божественного наказания за ограбление храма.

7 Логически следует проводить различие между верой в институт как подлинный инструмент общения с небесами и верой в него как в полезное конституционное устройство. Цицерон не сомневался, что даже предзнаменование было политически полезным. Но психологически различие менее абсолютное. Если религиозный институт, несомненно, приносил политическую пользу, это могло быть воспринято как доказательство его сверхъестественной основы; ср. также Г. К. Парк (1963), с. 99: "драматизм церемонии создает свой собственный авторитет".

Некоторая вера в результаты гадания, должно быть, существовала до тех пор, пока обряды были чем-то большим, чем пустые церемонии, и пока они были способны оказывать конкретное воздействие на жизнь римлян. В любом политическом контексте, чтобы институт работал, вера должна быть сильнее, чем противодействие решению, в пользу которого он призван. В некоторых ситуациях для предсказания потребуется не больше 'веры', чем для подбрасывания монеты. В других ситуациях только невероятно сильная вера привела бы к согласию с решением на том единственном основании, что оно было подкреплено гаданием. Количество убеждений может быть измерено с точки зрения их политического веса.¹

Целью этого раздела было показать, что гадание играло неотъемлемую роль в функционировании институтов республики вплоть до ее конца. Политическая эксплуатация гадания не была признаком упадка. Напротив, вера в гадания оставалась непоколебимой среди подавляющего большинства римского народа, включая правящий класс. Вера в предзнаменования пришла в упадок, но не в гадание как таковое. Позиции Лукреция и Цицерона, когда они писали "*О божественном*" ii, были исключительными по радикализму их рационализма.²

4. Рационализм Поздней Республики

Нельзя отрицать, что поздняя республика была эпохой, которая, как и наша, не была особенно обеспокоена возможностью вмешательства сверхъестественных сил в ее повседневные дела. Правильное соблюдение оставалось очень важным. Но это было важно только в той же степени, что и поддержание конституционной процедуры. Эта кажущаяся светскость римского отношения к религиозным обрядам возникла не недавно.

1 Было бы целесообразно составить полный список решений, на которые, как известно, повлияло гадание, с целью установить, как (и менялась ли) убедительная сила гадания с годами.

2 Раздел. ii. 52 (1489) полностью отвергает все формы гадания как суеверия и "суеверия, мешающие всему сущему". Весь этот отрывок — за исключением ссылки на "*praestantem aliquam aeternamque naturam*" — близок духу Лукреция.

Уже к середине II века авторы *законов Элии и Фуфии* использовали один и тот же закон для устранения как религиозных, так и светских ограничений на проведение публичных собраний.¹ Но основная часть доказательств такого отношения исходит из речей Цицерона. Например, Цицерон перечисляет злодеяния своего врага Клодия: изгнание самого Цицерона, нападения на Помпея, "отмену" цензуры и *заступничества трибунов*, провинции, переданные консулам,

его сообщников по преступлению и многое другое в том же роде. В середине списка мы находим 'уничтожение" покровительства.² Это никоим образом не выделяется как нечто более возмутительное, чем конституционные и политические изменения. В другом месте Цицерон яростно нападает на закон Клодия, который ограничивал или отменял *обнуление*, но он нападает на него в светских терминах, как на устранение необходимой гарантии против *трибуний фурорес*.³ Альтернативой соблюдению религиозных гарантий является не божественное наказание, а политическое насилие.⁴

Римская знать поздней республики, в отличие от евреев в подчиненном Иудейском королевстве, считала перспективу божественного наказания отдаленной. Конечно, они были хорошо знакомы с идеей, изложенной в *exempla*, о том, что пренебрежение совсем незначительными знаками и незначительными ритуальными пропусками может иметь катастрофические последствия. Римские армии потерпели неудачу при Вейи, потому что магистраты, выборы которых были "искажены", неправильно организовали Латинские игры.⁵ *Вития*, проигнорированная на более поздних выборах, привела к чуме.⁶ *Витиум* при назначении диктатора вызвал глубокий антагонизм между ним и его *магистром эквитумом*.⁷ За невыполнением обета, данного Аполлону, последовали гражданские беспорядки.⁸ Даже нейтральное с религиозной точки зрения действие, такое как избрание заместителя умершего цензора, могло повлечь за собой ужасные последствия.⁹ Но это была история.

В политике поздней республики страх перед божественным наказанием был не очень очевиден. Возможно, массы могли опасаться за продовольственные запасы Рима,¹⁰ но во время кризиса их надежда была более явно сосредоточена на Г.Н. Помпее, чем на сверхъестественных силах.

1 См. Выше, стр. 13, п. 4.

2 *Нар. Соответственно*. 27 (58).

3 *Ред.* 5 (11); *ср. ст.* 15 (134); *Ндс.* 7 (18); *Пис.* 5 (810).

4 *Фил.* i. 25.

5 *Liv.* v. 17. 2.

6 Там же. viii. 23. 10.

7 Там же. 30. 1.

8 Там же. v. 25. 4 (речь Камилла).

9 Там же. ix. 34. 20.

10 *Cic. Ред.* 18.

У читателя обращения Цицерона к сенату, *De Haruspicum Responsis*, рассказа об обвинениях и контробвинениях в святотатстве, не создается впечатления, что страх перед реакцией богов на различные акты святотатства, упомянутые в речи, сильно тяготил Цицерона. Цицерон хотел сохранить свой дом. Он явно не верил, что Клодий своими действиями, в которых он его обвинял, навлек на государство большую опасность божественного наказания. Реальной опасностью для государства, о которой предупреждали боги, было жестокое разделение в рядах сенаторов.¹

И снова переписка Цицерона довольно полно информирует нас о реакции сената на нарушение Клодием обрядов *Vona Dea*. О том, чтобы закрывать на это глаза, не могло быть и речи, и сенат учредил специальный суд для суда над Клодием. Но многие сенаторы рассматривали это возмущение с чисто политической точки зрения и неохотно подавали иск против представителя рода Клавдиев. Цицерон был возмущен, но не столько потому, что опасался божественного наказания государства, сколько потому, что считал поступок Клодия примером распущенного и неуважительного поведения со стороны молодых дворян, которое, по его мнению, должно быть искоренено. Мы могли бы сказать, что он рассматривал ситуацию как конфликт поколений.²

Поздняя республика была эпохой рационализма, безусловно, в том, что касалось римской знати. Но эта тенденция так и не была доведена до своего логического завершения - отказа от традиционной религиозной практики. Три человека, которых мы сравнительно хорошо знаем и которые все были по-своему рационалистами, Цицерон³, Цезарь⁴ и Варрон⁵, все выступали за полное исполнение традиционного ритуала.

1 Там же. 28 (63) — но тогда *ярость* и *слабоумие*, качества, вызывающие разделение, могут быть божественными инструментами наказания: *ibid.* 18 (39).

2 *Cic. Далее.* i. 13. 1; 14. 5; 16. 1; 16. 5; 16. 7; 16. 12; 18. 23; 19. 8. Он подозревал золотого юношу в симпатиях к Катилине: *Kam.* ii. 45; 223. *Cael.* 10; *ср. Sall. Cat.* 17. 6. Обо всем этом см. T.P. Wiseman (1974), 11317.

3 Цицерон написал не только рационалистическую главу ii и *Н.Э.* iii, но и религиозные законы *Легиу.* ii. 8 (19) — 27 (69).

4 О рационализме Цезаря: Сало. *Caes.* 7; 81; но С. Вайншток (1971), 268 и *passim* показывает его пределы, *ср. C.I.L.* ii. 5439: Религиозный календарь Цезаря для нового города.

5 О рационализме Варрона см. Ниже, стр. 37; его цель сохранить культ богов: Августин, *C.D.* vi. 2. Практическая цель антикваризма также проявляется в том, что он отправил Помпею брошюру о сенаторских процедурах при избрании последнего в консульство (*Gel.* xiv. 7).

Такой же была позиция Котты, скептического представителя Цицерона в "*О природе бога*", который настаивал на том, что никакие философские аргументы не заставят его отказаться от

религиозных практик своих предков.¹ Такое уважение к авторитету предков обеспечило бы преемственность традиционного ритуала, точно так же, как детские ассоциации, семейные традиции и своеобразная природа языческих верований способствовали бы сохранению традиционных ментальных установок.

Тем не менее теперь стало меньше ситуаций, которые казались неразрешимыми без божественной помощи, и, как следствие, ритуал часто казался простой формальностью. Сфера богов была более удаленной, благоговейный трепет и неуверенность в их намерениях были слабее. Катон мог использовать термины `боги" и `случай" как синонимы.² Комментарии Цезаря и исторические очерки Саллюстия посвящены почти исключительно светским событиям;³ это вопрос не столько мировоззрения, сколько литературной формы, но выбор формы имеет большое значение.⁴ Светских деяния заслуживают увековечения, их религиозные аналоги могут восприниматься как должное. Но от принятия как должное до забвения недалеко.

Из причин такого рационализма, пожалуй, самой важной было величие римского государства. Представители римской знати занимали чрезвычайно влиятельные посты, и их решения часто определяли жизни тысяч людей. Аналогичным образом решения народного собрания могли иметь чрезвычайно далеко идущие последствия. Неудивительно, что среди римлян, и особенно среди знати, развилось чувство огромной уверенности в себе, ощущение, что судьба мира находится в их руках.

Сложившуюся ситуацию можно сравнить с ситуацией в Англии конца XVII века, когда активное и уверенное в себе общество уменьшило зависимость от сверхъестественных средств воздействия на окружающую среду за некоторое время до того, как передовые технологии значительно усилили контроль с помощью механических средств.⁵

Рационализм был укреплен литературным образованием. Образованные римляне, авторы сохранившейся литературы и их читатели⁶ были знакомы с рационально согласованными системами греческой философии, которые указывали на то, что все происходящее в мире является результатом длинной цепи причин и следствий, и что естественная причинно-следственная связь не допускает произвольного вмешательства богов, движимых гневом или благосклонностью, или отвечающих ритуалу.⁷

1 Cic. *N.D.* ii. 3 (5); ср. *Har. Соответственно.* 9 (18).

2 Cic. *Ad Fam.* xv. 5. 2.

3 Рассказ Цезаря полностью светский, но его продолжатель, автор "*Александрийского воинства*", ссылается на божественную помощь: "спасите бессмертного" (75) или "спасите адиуантибуса" (76).

4 Предложения Ps.Sall. *Epistulae ad Caesarem* (ред. К. Вреца (1961)) также полностью светские.

5 Ср. К. Томас (1971), 558 и далее.

6 E. Auerbach (1965), 23761.

7 См. Аргументы в пользу эпикурейства, стоицизма и скептически настроенной Новой академии в "О природе вещей" Цицерона. *De Divinatione* представляет собой спор между стоическими и Новыми академическими взглядами.

Более того, если в системах (из которых стоицизму в конечном итоге суждено было стать наиболее важной) находилось место божественному, то они были монотеистическими или пантеистическими, а не политеистическими.

Как чтение, так и личный опыт сделали римскую знать исключительно проницательной в отношении социальной функции религии.² Они были совершенно готовы признать, что если бы религия не была истинной, ее пришлось бы изобрести, и даже что государственная религия Рима была намеренно изобретена с политической целью.³ Римские интеллектуалы знали, что религии имеют историю. С тех пор как Энний перевел Эвгемера во втором веке, они были знакомы с теорией, согласно которой богами были великие люди, которым после смерти стали поклоняться как благодетелям человечества.⁴ Эта точка зрения была широко принята.⁵ Как ни странно, ее можно было придерживаться, ни в малейшей степени не умаляя поклонения божеству, получившему таким образом человеческое происхождение.⁶

Но значение рационализма поздней республики легко переоценить. Прежде всего, авторы, от которых мы зависим в наших знаниях об этом периоде, Цицерон, Цезарь и Варрон, не обязательно были типичными даже для знати.⁷ Огромная масса людей, безусловно, испытывала гораздо более непосредственное благоговение перед богами. В обращенных к народу речах Цицерон приписывал раскрытие заговора Катилины с богами. Он не чувствовал необходимости обращаться с подобными заявлениями к сенату.⁸

2 Ср. Муций Сцевола, консул 95 года при Августине, н.э. iv. 27; 31. Цицерон в разделе ii. 72 (148); 12 (28); 18 (43); 34 (70); 35 (75); 72 (148). Часть. ii. 12 (30); Повторение. i. 36 (56).

3 Лив. i. 19. 45; Дион. Гал. ii. 62. 5.

4 И. Вален (1928), 2239; Э.Х. Уормингтон (1935), 41430; Г. Дюмезиль. (1966).

5 Verg. *Эпо.* vii. 47 и далее.; 178 и далее.

6 Liv. i. 16 - это тщательно написанное психологическое исследование о том, как Ромула стали считать богом после его смерти. Ливий ясно дает понять, что он является богом.

7 Представители предыдущего поколения Марий и Сулла были лично набожны. О Мариусе и сирийской пророчице см. Plut. *Mar.* 17. 2; Val. Макс. i. 13. 4; Фронтин. *Страт.* i. 11. 12. Личные толкования знаков Мариусом: Plut. *Марм.* 38. 6; 40. 7. Обет Великой Матери в Пессине: *ibid.* 31. 2. Об отношении Суллы: Plut. *Sull.* 9, 20, 279. Велл. ii. 24; там же. 25. Cic. *Div.* i. 33 (72). Августин, *C.D.* ii. 24.

Во время гражданских войн, разрушивших республику, все партии в своей пропаганде предполагали, что религиозные надежды и страхи оказывают мощное влияние.¹ В 168 году до н.э. перед битвой при Пидне, когда римские солдаты были напуганы солнечным затмением, их офицеры смогли успокоить их, дав натуралистическое объяснение. Но в 14 году нашей эры затмение все еще могло наводить ужас на мятежных солдат.²

Но даже рационализм таких людей, как Цицерон, имел существенные пределы. Интеллектуально она опиралась на философии, которые соглашались с тем, что все в мире происходит по естественным причинам, но были несовместимы друг с другом. Каждая философия была искусна в выявлении слабостей других, но ни одна из них не могла быть убедительно доказана как истинная. Более того, все они включали доктрины, которые противоречили здравому смыслу. Натурфилософы так и не научились признавать, что некоторые явления остаются необъяснимыми, и предпочитали ослаблять убедительные теории, сопоставляя их с фантастическими.³

Развитию или даже поддержанию научного мировоззрения также препятствовала трудность установления того, что было на самом деле. Не существовало не только традиции экспериментальной проверки теорий великих философов, но и дискриминации в использовании авторитетных источников, претендующих на описание фактов природы.⁴

Плиний старший, умерший в 79 году н.э., цитирует Валерия Антиаса, печально известного ненадежного историка, в качестве доказательства того, что Тразименское озеро когда-то было охвачено огнем.⁵ Он цитирует Софокла как авторитетного специалиста по растениям,⁶ утверждает, опираясь на авторитет Цицерона, что некий человек мог видеть на 135 миль, и добавляет, ссылаясь на Варрона, что тот же человек мог считать корабли, выходящие из гавани Карфагена, со смотровой площадки на Сицилии.⁷ Плиний согласен с тем, что опыт - лучший учитель.⁸ Но на практике он считает невероятно трудным или, возможно, чрезмерно хлопотным отличать подлинный опыт от слухов. Хуже всего то, что он просто передает огромное количество информации, не указывая вообще никаких полномочий. В результате его *Естественная история* подкрепляет большую часть бессмыслицы.

¹ Отсюда религиозная пропаганда всех сторон в гражданской войне. См. П. Джал (1961)

² Cic. Rep. i. 15. 23; Liv. xlv. 37; Tac. Ann. i. 28.

³ К. Томас (1971), 644 след.

⁴ О дальнейшем см. Л. Торндайк (1923).

⁵ Plin. N.H. ii. 111.

6 Ibid. xxi. 8.

7 Там же. vii. 21.

8 Там же. xxvi. 6.

Вопреки Плинию, птицы не умирают, если пролетают над озером Аверн.¹ Точно так же яичная скорлупа не выдержала бы воздействия тяжелого груза до тех пор, пока ее немного не наклонили бы в одну сторону.² Таким образом, вера в бесчисленные явления, несовместимые с "научной" картиной мира, могла выжить без опровержения.

Многие сделали гораздо больше, чем просто выжили. Они давали надежду при болезни и были основой бесчисленных лекарств. Считалось, что вещества связаны таинственной симпатией или антипатией³, и это можно использовать для лечения. Говорили, что антипатия существует между оленями и змеями. Считалось, что олени отслеживают змей до их нор и извлекают их оттуда.⁴

Обычаи народного врачевания сохранили многочисленные практики, имевшие весьма антирациональные последствия. Например, когда кто-то срывает лекарственную траву, имеет значение, когда и как ее срывают, днем или ночью, в какую фазу луны, какой рукой или каким пальцем.⁵

Таким верованиям способствовал формализм римской религии. Римская жизнь сопровождалась бесчисленными ритуальными действиями, каждое из которых должно было сопровождаться точно подобранными словами. Подразумевается, что слова обладают силой. Этот вывод может быть отвергнут мудрейшими в том, что касается их индивидуальных убеждений, но коллективно все люди всегда верили в силу слов, даже если иногда не осознавали этого.⁶ Вера в силу религиозных слов поддерживалась комплексом чувств, эстетических, ассоциативных и даже эмпирических, ощущением того, что Рим процветал, пока использовались эти формулы. Но результатом, должно быть, стала непредубежденность по отношению к возможности практик, направленных на перемещение материи на расстоянии с помощью комбинации слов и жестов.

Более того, греческая философия, которая в конечном итоге стала самой влиятельной в Риме, могла быть использована для объяснения эффективности таких практик, и это помогло их выживанию и даже расширению.

1 Там же. xxxi. 11.

2 Там же. xxix. 11.

3 С. Самбурский (1959), 416; Т. Хопфнер (1928), 311.

4 Plin. *N.H.* viii. 118, ср. xi. 278; xxviii. 149.

5 Там же. хх. 14; ххiv. 82; ххv. 92.

6 Там же. ххviii. 3. 11: чрезвычайно важный отрывок.

Стоицизм был монистической системой, но его можно было интерпретировать либо как материализацию богов, либо как одухотворение материи.¹ Обе тенденции способствовали поддержке традиционной государственной религии и возможности гадания. Благодаря тому, что Джордж Оруэлл назвал бы двоемыслием², стоицизм обеспечил богам место в философской вселенной, отождествив их с частями материального мира. Юпитер был небом или божественной вселенной в целом, Нептун - морем и т.д. ³ Таким образом, богов можно было считать материальными всякий раз, когда ставилось под вопрос их существование или их функции в законопослушной вселенной, только для того, чтобы снова стать духовными существами, когда их нужно было умиловить жертвоприношением или молитвой. Таким образом, не было вообще никаких причин, по которым стоик должен был отказываться от поклонения богам. Одухотворение материи имело более революционные последствия. Если бы вселенная была задумана как один огромный живой и чувствующий организм, каждая часть которого была осведомлена о том, что происходит во всех других, изменения в одной области могли бы вызвать реакцию в других местах даже на большом расстоянии.⁴ Таким образом, дверь была открыта для астрологии и систематической магии греческого Востока.

В эпоху поздней республики стоицизм не достиг такого доминирующего влияния, как при империи. На самом деле философская система, большинство приверженцев которой называли себя таковыми, вполне могла быть системой скептически настроенной Новой академии. Но это также не противоречило традиционной религии и частично переняло стоическую рационализацию религиозных верований. Варрон является выдающимся представителем Нео-академической поддержки за поклонение старым римским богам.⁵ как *понтифик Максимус* Муций Сцевола он считал, что религии могут быть отнесены к трем категориям, религию поэтов, государственной религией, а религия философов. Религия поэтов - это изобретение поэтов.

1 А.Х. Армстронг, изд. (1967), гл. 7 (П. Мерлан), особенно 1259.

2 Джордж Оруэлл, *"Девятнадцать восемьдесят четыре"* (1954), 171: "Двоемыслие означает способность одновременно удерживать в своем сознании два противоречивых убеждения и принимать их оба ... Говорить преднамеренную ложь, искренне веря в нее, забывать любой факт, который стал неудобным, а затем, когда это снова становится необходимым, извлекать его из забвения ровно столько, сколько потребуется, отрицать существование объективной реальности и все время принимать во внимание реальность, которую человек отрицает".

3 например, *Cic. N.D. ii. 24* (656).

4 например, там же. 4 (119); ср. ниже, стр. 37.

5 См . Ф. Альтхайм (1938), 3357; Х. Дальман (1935), 12346. П. Боянсе (1955) = (1972), 25382. К. Куманецкий (1962). Б. Кардаунс, *М. Теренций Варрон: Древний Рерум Дивинарум*, 2 тома. (Mainz, 1976).

Государственная религия - это политический артефакт, точно такой же, как и светский механизм управления, и она возникла после государства.¹ Объективно говоря, истинна только религия философов.²

Варрон заявил, что его целью было сохранить и восстановить государственную религию. Римская религия была связана не только с поклонением ограниченному числу великих божеств, но и с привлечением к сотрудничеству любого духа, который мог потребоваться для успешного выполнения каждой из бесконечного числа задач общественной и частной жизни. С помощью своих антикварных познаний Варрон стремился установить божество, ответственное за все мыслимые действия, чтобы снова было возможно обращаться к нужному специалисту в любой ситуации.⁴ При этом он восстановил большую часть ритуалов, которые вышли из употребления и были забыты.⁵ Но истина была важна. Варрон считал, что в идеальном сообществе государственная религия соответствовала бы натурфилософии. Существующую религию невозможно было привести в соответствие с этим, но она должна была, по крайней мере, содержать элемент религии философов.⁶ Следовательно, Варрон действовал в манере стоиков, систематически приписывая каждому из римских божеств определенное место в структуре вселенной.⁷

Философское обоснование не оставило традиционные практики неизменными. Это можно еще раз проиллюстрировать на примере гадания. В своем "*О прорицании*" Цицерон дает стоическое объяснение эффективности традиционных практик прорицателей. 'В начале вселенная была сотворена так, что определенным результатам предшествовали определенные знаки, которые иногда подавались внутренностями и птицами, иногда молниями, предзнаменованиями и звездами, иногда высказываниями людей в безумии. И эти знаки не часто вводят в заблуждение людей, которые их наблюдают'⁸.

¹ Августин, *C.D.* vi. 34. См. G. Lieberg, "theologia tripartita", *A.N.R.W.* i. 4. 66115.

² Августин, *C.D.* iv. 3.

³ Там же. 2: ut in eo ipso opere dicat se timere ne pereant [dei] non incursu hostili sed civium neglegentia.

⁴ Там же. 22.

⁵ Cic. *Acad. post.* i. 9.

6 Религия философов не включала жертвоприношения животных (Варрон *ал. Arnob. vii. 1*), или изображения (Варрон *ал. Aug. C.D. iv. 21*). Варрон считал, что римская религия изначально не имела образа (там же. *iv. 31; vi. 10*). Эта идея, вероятно, была ошибкой: Боянсе (1952).

7 Августин, *C.D. vii, 6* и, вероятно (принятый К. Латте *R.R. 272*) *iv. 1*.

8 Cic. *Div. i. 52* (118).

Это не означает, что боги несут ответственность за появление отдельных знаков и предзнаменований. ` Вещи, которым суждено быть, не возникают внезапно, но эволюция времени подобна разматыванию троса: она не создает ничего нового. Эта связь между причиной и следствием очевидна для двух классов прорицателей: тех, кто наделен природным предвидением, и тех, кто знает ход событий по наблюдениям за знаками. Они могут не различать самих причин, но они действительно различают признаки этих причин. Тщательное изучение и запоминание этих знаков, подкрепленное записями прежних времен, привело к развитию того вида гадания, который известен как искусственный, то есть гадание по внутренностям, молниям, предзнаменованиям и небесным явлениям.¹ Мы видим, что гадание можно было совместить даже с безбожной философской системой.

Но в процессе примирения со стоической системой гадание изменило свой характер. Традиционно гадание служило предупреждением о несчастье, которое придет, если его не предотвратить. Добросовестное соблюдение знаков позволило бы магистратам либо избежать потенциально пагубных действий, либо предотвратить бедствие с помощью ритуала.

Но если бы знаки были просто указателями, прикрепленными к этапам бесконечной причинно-следственной цепи, было бы нелегко сказать, как эту цепь можно разорвать с помощью ритуала. Можно было бы ожидать тенденции рассматривать знаки как указание на неизбежное. Это действительно произошло.

Гадание продолжало развиваться, как и всегда, в соответствии с новыми обстоятельствами. За предыдущие столетия Рим превратился из маленького провинциального городка в огромный городской конгломерат. В городе некоторые сельские техники гадания по полету птиц или движениям животных стали непрактичными. Остальные техники, например, гадание по грому или молнии, стали еще более важными. Публичное гадание в Риме когда-то служило сельскому хозяйству. По-настоящему городское население больше не интересовалось деталями работы фермера.² С другой стороны, острая политическая борьба поздней республики способствовала широкому использованию гадания в связи с законодательными или избирательными собраниями народа.

Не только гадание, но и римская религия в целом демонстрировала удивительную способность приспосабливаться к меняющимся условиям.

¹ Cic. *Div. i. 56* (1278).

В целом успех римского государства поддерживал веру в эффективность института, столь тесно связанного со всеми общественными действиями. По словам Котты из *"De Natura Deorum"* Природе бога: *"Религия римского народа включает в себя ритуал, покровительство и дополнительное разделение, состоящее из всех таких пророческих предупреждений, которые толкователи Сивилл или гаруспики, извлекли из предзнаменований и чудес"*. Что ж, я всегда думал, что ни одно из этих направлений религии не заслуживает презрения.

Наше государство, несомненно, никогда не смогло бы стать таким великим, как сейчас, если бы к нему не была в полной мере оказана божественная милость¹. С другой стороны, стрессы и напряжения в политической системе отразились бы и на религиозных институтах. Мы особенно хорошо информированы о стрессах и нововведениях во время Ганнибаловой войны², но они были характерны и для других кризисных периодов. Поздняя республика была таким периодом, когда общая ломка римских институтов затронула общественную религию. Это не означало, что культы предков были отвергнуты. Напротив, сам кризис стал рассматриваться как наказание за пренебрежение к религии, а религиозное обновление - как неотъемлемая часть политического переустройства. Излишне говорить, что религиозное обновление включало, как и в прежние времена, немало новшеств.

5. Мораль и религия

Большая часть римской литературы преследовала моральную цель. История, исторический эпос, сатира, равно как и популяризация философии, были написаны в значительной степени для нравственного назидания.³ В этом массиве моральных наставлений содержится удивительно мало упоминаний о богах в роли блюстителей нравственности. Контраст с Библией очень велик. Римская литература, например, не представляет богов создателями морального кодекса. Здесь нет ничего, что можно было бы сравнить с Десятью заповедями или Нагорной проповедью. Также представляется, что римская мораль лишь в очень ограниченной степени была санкционирована ожиданиями божественной награды или наказания.

¹ Cic. *N.D.* iii. 2 (5).

² Вард Фаулер (1923), 31439.

³ Но, как показывает Г. У. Уильямс (1968), глава 9, морализаторство - лишь один из многих способов трактовки моральной темы.

Цицерон иллюстрирует то, что кажется центральной заботой римской религии: "Юпитера называют Лучшим и Величайшим не потому, что он делает нас справедливыми, трезвыми или мудрыми, а потому, что он делает нас здоровыми, богатыми и процветающими".¹ Римских богов

призывали помогать людям в трудностях или обеспечивать их благополучие, а не делать их нравственно лучше.

Считалось, что боги не наблюдают за нравственным поведением человека. Примечательно, что в пьесах Плавта сотни отрывков говорят о высшей силе богов, в то время как только четыре относятся к их высшему знанию.² Поддержание морали, конечно, считалось необходимым для благополучия республики, но ее принципы не представлялись как религиозные обязанности, и, за несколькими точно определенными исключениями, моральные преступления не рассматривались как преступления против богов. Моральный кодекс поддерживался семейными традициями, общественным мнением и своеобразными институтами цензуры. А. Крука: "небольшое аристократическое общество раннего Рима, превыше всего ценившее открытое уважение (*existimatio, dignitas*), чрезвычайно боялось его потери. Неодобрение сверстников человека направлялось через цензоров, обычных блюстителей общественной морали, которые применяли жесткие внесудебные санкции против поведения, которое нарушало общепринятые каноны своим "цензурным знаком".³ Моральные традиции Рима передавались из поколения в поколение на исторических *примерах*, в которых преимущества морали и недостатки безнравственности были продемонстрированы на эпизодах римской истории.⁴

Как правило, мораль преподавалась на сугубо светском уровне. Итак, сверхсознательный отец в "Адельфи" Теренса (413 и далее): " Не жалеете усилий, не упускайте ни единого шанса и дайте ему хорошее воспитание; на самом деле я всегда говорю ему смотреть на жизни других людей, как в зеркало, и выбирать из них пример для себя. "Сделай это", - говорю я. "Избегай этого".⁵ Или ответственный брат, возмущенный тем, что деньги тратятся впустую на покупку рабыни: 'О, Эсхин. Как ты можешь это делать! Подумайте о позоре, нанесенном семье".⁶ Обычно Теренс просто переводил свой греческий источник, но, возможно, иногда он слегка латинизировал инцидент.⁷

1 Cic. *N.D.* iii. 36 (87), ср. там же. i. 41 (116); Эпикт. iv. 1. 601. Р.М. Огилви (1969), 17: "Римская религия была озабочена успехом, а не грехом".

2 Дж.А. Хансон (1959).

3 Дж.А. Крук (1967), 83.

4 О Регуле см. Ниже, стр. 175. Полибий о римских *примерах*, vi. 545.

5 Тер. *н.э.* 413 г. и далее. Несомненно, пародия на римское образование? Ср. Liv. i, *praef.* 10.

6 Тер. *Ad.* 407.

7 Итак, *И.* 282 и далее. и Г. В. Уильямс (1953), 201.

Если считается, что Теренций отражает греческие условия, то свидетельства Горация, несомненно, римские. "Мой лучший из отцов научил меня этому [привычке проповедовать], когда, чтобы дать мне возможность избегать всякого рода неправильных поступков (*vitiorum quaeque*), он осуждал их на живых примерах (*exemplis*). Всякий раз, когда он призывал меня жить бережливо и быть довольным тем, что он скопил для меня, он говорил: `Конечно, ты видишь, в каком плачевном состоянии сам сын Альбуса и насколько беден Байус? Поразительный урок, как не растрачивать свое наследство". Когда он отговаривал меня от романа с проституткой, он говорил: `Не будь таким, как Скетан". А чтобы помешать мне ухаживать за распутными замужними женщинами, когда я мог бы наслаждаться законной любовью, он говорил: `Репутация Требония, которого поймали, не из приятных". Философ предложит вам теории, как избегать того или искать того. Для меня достаточно, если я смогу придерживаться правил, переданных нашими отцами, и если ... я смогу уберечь ваше здоровье и имя от вреда ... Нежный ум часто удерживается от порока чужим позором (*поношением*)".¹

Республиканское морализаторство производит светское впечатление. Ни Цицерон², ни Саллюст³ не сочли нужным представлять богов, когда предлагали моральные реформы. У Цицерона часто бывали случаи критиковать реальную или предполагаемую безнравственность в общественной жизни, но, как правило, он делал это, не пытаясь вызвать страх перед божественным наказанием.⁴

Если римские моральные комментарии часто были на редкость светскими, тем не менее было бы ошибкой делать вывод, что римская религия была полностью отделена от морали.

Есть определенные свидетельства моральной стороны римской религии. Хотя они и довольно расплывчаты, но в то же время последовательны. Пьесы Плавта, написанные в начале второго века, повествуют, по сути, ту же историю, что и литература поздней республики.

Преступления, которые могут быть наказаны богами, подпадают под строго ограниченное число категорий. Один класс включает прямое оскорбление божества, например, пропуск обычного обряда или кражу из святилища божества.⁵ Другой связан с нарушением клятвы или менее формального соглашения.⁶

¹ Сб. i. 4. 10519.

² Моральный совет *De Officiis* не имеет отношения к богам. Ср. также Д. Добе (1956), 624 о римских этических правилах.

³ Зал. *Кат.* 15, 713, 534.

⁴ например, *В Кат.* i. 67 (1418).

⁵ например, *Cic. Verp.* ii. 72 (184); *Часть.* ii. 9 (22). Дж.Д. Клауд (1971), 8 п. 7.

⁶ Лжесвидетельство: *Cic. Раздел.* ii. 9 (22). В каждой клятве *призывался бог*, чтобы наказать клятвопреступника. См. К. Латте *P.P.* 1223 на *Liv.* i. 24. Но считалось, что божественный надзор распространяется на все договорные отношения, связанные с *фидесом*. Ср. П. Боянсе, "*Фидес*

и верность" (1962); "Фидес Романа и международная жизнь" (1972); "La Main de Фидес" (1964); "Les Romains, peuple de la Фидес" (1964).

Кровосмешение считалось религиозным преступлением.¹ Возможно, для поздней республики к этому списку следует добавить убийство родственников.² Из этих правонарушений, связанных с нарушением обязательства (*fides*), были наиболее важными с социальной точки зрения. В центре этой группы было лжесвидетельство, которое каралось богом, именем которого была принесена клятва.³ Но считалось, что божественное участие распространяется на менее формальные соглашения и на ситуации взаимного доверия, такие как ситуация между покровителем и клиентом.⁴ Также ожидалось, что боги накажут за нарушение договора с иностранным государством и ведение несправедливой войны.⁵

Трудно быть уверенным, почему следует считать, что некоторые аспекты поведения находятся под божественной опекой, в то время как другие - нет. Инцест и отцеубийство (убийство родственников), безусловно, вызывали глубокое отвращение. Эти преступления также отличались тем, что их было трудно расследовать и, возможно, неудобно наказывать, поскольку они были совершены в глубине семей.⁶

1 Cic. *Часть*. ii. 9 (22); *Кл.* 6. 15; *Так. Ann.* xii. 5. 5; 8. Римский ужас перед инцестом выражался в том факте, что рабов могли пытаться, чтобы они дали показания против своих хозяев по этому обвинению: Cic. *Часть. Или.* 118; *Pro. Mil.* 59. В противном случае это было разрешено только при предъявлении обвинения в государственной измене: Cic. *Часть. Или.* 118, а со времен Марка Аврелия - прелюбодеяние. См. F. Garnsey (1970), 215, п. 5. Богами, карающими инцест, были *пенаты*, Кот. lxiv. 412. Судя по их реакции на кровосмесительное поведение в роде Клавдиев (Т.П. Вайзман (1974), 10418), включая поведение императора Гая (Suet. Gai. 24), дворяне могли относиться к этому снисходительно.....

2 Наказание в виде утопления отцеубийцы в мешке, введенное около 200 г. до н.э., выглядит как искупление вундеркинда, то есть ритуал, призванный восстановить находящийся под угрозой мир божий. См. J.D. Cloud (1971), особенно 2636.

3 Cic. *Leg.* ii. 9 (22): *periurii poena divina exitium, humana dedecus*. Но если *дедекус* был эквивалентен *infamia* или *ignominia*, это несло значительный юридический ущерб. См. J.A. Crook (1967), 834 со ссылкой на литературу на стр. 303, п. 77. Пример? Plaut. *Млн. Глор.* 521: состояние *intestabilis* является следствием *бесчестия*.

4 Патронаж - это, безусловно, отношения, включающие *фидес*, ср. Gel. v. 13. 2: клиенты, которые не являются итидем *in fidem patrociniūque nostrum dediderunt*. Их притязания на своего покровителя ничуть не меньше, чем у его *родителей* и его подопечных.

5 С. Вайншток (1971), 2435. Две печально известные катастрофы, захват Рима галлами и капитуляция римской армии у развилки Каудина, были превращены в *примеры* наказания за нарушенные *убеждения*: Liv. v. 21 и ix. 1. Галльская война Цезаря, рассматриваемая как несправедливая и грозящая божественным наказанием: Plut. Caes. 22. 4 (Речь Катона).

6 См. А.С. Даймонд (1971), 223 ф.

Доктрина о том, что такие преступления караются богами, в то же время утверждает моральное правило и позволяет избежать трудностей, которые могут возникнуть при исполнении.¹ В случае лжесвидетельства бог вмешивается в первую очередь не потому, что он оскорблен каким-то конкретным действием, а потому, что он был призван контролировать выполнение соглашения. Божественный надзор за другими отношениями, связанными с *fides*, и даже за так называемыми *священными законами*, по-видимому, возник таким же образом, как надзор за клятвами.² Во всех этих ситуациях интерес богов заключается не столько в аспекте их моральной озабоченности, сколько в том факте, что считалось, что их власть в некоторой степени находится в распоряжении верующих, которые могли бы использовать ее для обеспечения порядка, который в противном случае можно было бы поддерживать лишь с большим трудом, если вообще можно было бы поддерживать.

Забота римских богов, однако, выходила за рамки этих специализированных областей, даже если более широкую заботу определить нелегко. Возможно, можно сказать, что римские боги смутным образом благоволили к респектабельному поведению и не любили поведение, имеющее дурную репутацию. Итак, мы читаем у Плавта "Пленители": "Несомненно, есть Бог, который слышит и видит то, что мы делаем; и в соответствии с твоим обращением со мной здесь, он позаботится о твоём сыне там. Он вознаградит достойных и воздаст недостойным"³.

Или в "Адельфи" Теренса, "Отец ... Ты молишься богам. Они с большей вероятностью прислушаются к тебе, я знаю, ты намного лучше меня"⁴ Отрывок из "Руденса" Плавта сообщает нам, что Юпитер интересуется делами людей, их обычаями, их исполнительностью и их надежностью (*mores, pietatem et fidem*).

¹ В законах Цицерона некоторые религиозные правонарушения не караются человеческим наказанием. Лжесвидетельство: ii. 9 (22). Нечистый подход к богам: там же. 8 (19): *Ad divos adeunto caste . . . qui secus faxit deus ipso vindex erit*, ср. там же. 10 (25). Невыполнение обетов, данных богам: там же. 9 (22). Это двусмысленно, но 1617 (424) показывает, что наказание богами понимается. Смертная казнь предусмотрена только за кровосмешение: ii. 9 (22). О религиозном характере преступления свидетельствует тот факт, что *понтифики* назначают наказание. Вообще говоря, слова Тиберия "deum iniuriae dis curae" (Тас. *Ann.* i. 73) применимы к преступлениям, санкционированным религией.

² Итак, Закон XII Таблиц, 8. 21 *patronus si clienti fraudem faxit sacer esto* является примером социальных отношений, санкционированных проклятием. В Афинах регулярно произносились

проклятия в адрес политической коррупции, обмана судов или собраний или предательской деятельности. Ссылки в K.J. Dover (1974), 251. В Библии Второзаконие 27 санкционировано проклятием, в то время как аналогичные законы из Левит 20 санкционированы человеческими наказаниями. См. также Ж. Байе, "Организация плебеев и священное наследие" в "Тайном эфире", изд. Budé, vol. iii (1942), 14553.

3 31315.

4 Ter. Ad. 7035: melior multo.

Именно наказание за лжесвидетельство используется в качестве примера заинтересованности Юпитера, но обобщение охватывает гораздо более широкую область поведения.¹ В другом месте нам сказано, что набожные люди с большей вероятностью получают ответ на свои молитвы.² Вряд ли на это стоило бы обращать внимание, если бы набожность просто описывала выполнение религиозных обязанностей. Но на самом деле латинское слово охватывает послушное поведение не только по отношению к богам, но и внутри семьи³, так что вполне можно подумать, что интерес богов к благочестивым людям охватывает, например, добросовестных родителей или благодарных детей.⁴ Но диапазон значений *pia* еще шире. Даже совершенное для родителя действие является *благочестием* в строгом смысле, только если оно также морально.⁵ *Благочестием* является не присваивать утраченное имущество, владельца которого никто не знает,⁶ и, без сомнения, боги, вознаграждающие благочестие, также приняли бы во внимание этот вид добросовестности.

Ясно, что, вознаграждая *pietas* и наказывая *impietas*, боги могут реагировать на широкий спектр моральных поступков. Но это не должно быть преувеличением. Во-первых, пьесы представляют собой более или менее вольные переводы с греческих оригиналов. Само по себе это не имеет большого значения: греческие идеи усваивались римлянами на протяжении всей их истории. Затем сравнительно несколько отрывков, демонстрирующих более широкую моральную озабоченность, взяты в основном, но не полностью, из двух особенно "религиозных" пьес: *Руденс* и *Поэнулус*. Опять же, *pius*, кажется, имеет более широкий моральный оттенок, когда его противопоставляют его противоположности, *scelestus*, слову, выражающему общее моральное неодобрение. Но в трех примерах *scelus* оказывается лжесвидетельством, так что мы снова оказываемся в центральной сфере божественных забот.⁷ Читатель Плавта мог бы заключить, что римские боги, как правило, верили в то, что они благоволят добрым и наказывают злых, но ясно, что за пределами трех особых областей поведение людей в основном определялось нерелигиозными влияниями.⁸

1 Plaut. *Рудь*. 90.

2 *Рудн.* 267; 11934. *Поэмы*. 869, 1137, 1190, 1252 и далее, 1277.

3 О *пъетах* см. К. Латте *P.P.* 3940. Также С. Koch, *P.W.* хх. 1. 12213, s. v. *pietas*. P. Strack (19317), i. 75; 244. Th. Ulrich (1930). Н. Wagenvoort (1947), 142. М.Р. Charlesworth (1943). J.H. Hanson, *op. cit.* 8995, обсуждает *пия* и *пъетаса* у Плавта. Две основные области *пиетета*: почему родители сами меня наказывают, *Руд.* 192.

4 Там же, 1907.

5 *Asin.* 50410.

6 *Рудн.* 12306.

7 *Псевд.* 3556; *Руд.* 267; там же. *шелушение* или *импиета* - это *периурия*. Там же. 61819: *импии* тащат девушку из храма. *Вакханалия.* 1176: мужчина, к которому обращались *меа пъета*, отказывается войти в бордель. *Большинство.* 504: дом с привидениями, место (предполагаемого) убийства - *импиус*.

8 Ср. защиту Алкмены в *Amph.* 820. "Stuc facinus, quod tu insimulas nostro generi non decet". Такое поведение, в котором ты меня обвиняешь, не подобает членам моей семьи.

Когда мы переходим к гораздо более обильным и разнообразным свидетельствам о поздней республике, картина божественной заботы о нравственности в основном такая же, как у Плавта и Теренция. В стихотворениях Катулла, например, есть недвусмысленные свидетельства того, что боги заинтересованы в морали.¹ В "заповедной зоне" они наказывают за лжесвидетельство и преступления против веры.² Помимо этого, они могут оказывать поддержку "благочестивым".³ Как и у Плавта, "благочестивый" и противоположное ему "нечестивый" иногда используются в широком смысле, приближаясь к нашему доброму или злему. Персидская магия нечестива⁴, как и инцест⁵ и доброе убийство.⁶ Последние два преступления находятся в 'заповедной зоне', но нечестивое применяется к поведению, которое выходит далеко за ее пределы. Несправедливость описывается как нечестивая⁷, как и воровство,⁸ и лезть бездетных стариков ради их собственности.⁹ Подразумевается, что такие действия могут оттолкнуть богов. С другой стороны, человек, проживший "чистую" жизнь, имеет право на сострадание богов.¹⁰ Неясно, какие стандарты поведения были бы приемлемы, но, по крайней мере, в этом стихотворении Катулл, похоже, предполагает, что его роман с замужней Лесбией не дисквалифицирует его.

Есть указания на то, что Катулл иногда считал прелюбодеяние религиозным грехом. Девственная плева - это бог, а брак - его обряд.¹¹ Но, конечно, в этом отношении брак должен быть не более — и не менее — священным, чем другие бесчисленные повседневные действия, контролируемые специальным божеством, которое необходимо умиротворить, чтобы обеспечить успех. Более важным является то, что Катулл описывает брак как договор (*foedus*)¹², и, конечно, надзор за соблюдением договоров определенно был заботой богов. Но Катулл никогда не делает последнего шага, провозглашая божественную санкцию супружеской верности. Он наиболее близко подходит к этой точке зрения в *lxviii*.¹³

1 T.P. Wiseman, 'Dis Invitis', Collection Latomus, ci (1969) = *Mélanges Renard*, i. 77884.

2 lxiv. 1315; xxx. 1213.

3 lxxvi. 26; lxxviii. 154.

4 xciv. 4.

5 lxxvii. 25. 29; lxiv. 4014.

6 lxiv. 399400.

7 lxiv. 398.

8 xiii. 10.

9 lxxviii. 123.

10 lxxvi. 19. Ср. xv. 9.

11 lxx. 71. Гименей был литературным богом; жертвы при браках приносились совсем другим божествам. Марквардт (1886), 502.

12 lxiv. 335; 373.

13 Т.П. Уайзман (1974), 77103.

В этом стихотворении нерегулярный роман Катулла с Лесбией сопоставляется с кратким браком Протесилая и Лаодамии таким образом, что читатель невольно ищет параллели между ситуациями двух пар.¹ Итак, брак Протесилая и Лаодамии был связан с нечестием. Лаодамия так торопилась заключить брак, что вошла в дом своего мужа до того, как соответствующие жертвоприношения снискали благосклонность богов. Последовало наказание. Пара была немедленно разлучена. Протесилай был вынужден присоединиться к кампании против Трои,² где он был убит первым. Далее нам говорят, что Троя принесла тяжелую утрату и Катулла. Именно там умер и был похоронен его брат.³

Читатель обязан спросить, не было ли это тоже наказанием за нечестие. Но единственный предположительно нечестивый поступок, упомянутый в поэме, заключается в том, что Лесбия была замужем, а ее любовная связь с Катуллом была прелюбодейной.⁵ Таким образом, стихотворение совершенно ясно предполагает, что прелюбодеяние карается богами.⁶ Но можно дать более точное определение этому преступлению.

Точно так же, как страсть побудила Лаодамию отказаться от жертвоприношений, она побудила Лесбию прийти к Катуллу⁷, чтобы вручить ему "украденные подарки, взятые прямо с колен ее мужа". Поскольку ситуация описана в стихотворении, активная вина лежала на замужней

женщине,⁸ и то, за что боги наказывают, - это прелюбодеяние, не в английском значении этого слова, а в более узком римском. Преступлением являются не сексуальные отношения вне брака⁹, а лишение мужа его жены, и считается, что ответственность лежит скорее на стороне страстно возбужденной женщины, чем на стороне ее любовника.¹⁰

1 70104 (3064).

2 7584 (3544).

3 91100 (5160).

4 Две истории переплетены таким образом, что читатель ожидает найти параллель во всех основных чертах. Союз одной пары испорчен непостоянством, поэтому, вероятно, так же обстоит дело и с другой. Скрип сандалии числа 72 (32) - предзнаменование.

5 1456 (1056) показывает, что это событие одновременно изумительно и морально шокирует. 103 (63) *моэха* осуждает прелюбодейную Елену.

6 Катулл потерял брата. Троя стала общей могилой Европы и Азии.

7 73 (33): *coniugis ut quondam flagrans advenit amore . . . Laodamia*. 1312 (312): *aut nihil aut paulo cui tum concedere digna lux mea . . .*

8 Акцент делается на приход Лесбии к Катуллу, а не наоборот, и на страсть Лаодамии, а не на страсть Протесилая.

9 13841 (98101): Юнона мирится с изменами Юпитера.

10 778 (378):

nil mihi tam valde placeat, Ramnusia virgo

quod temere invitis suscipiatur eris

подразумевается, что Катулл не думает, что *им* до сих пор двигала страсть делать что-либо против воли богов. Соответственно, он не испытывает агонии из-за поведения Лесбии по отношению к нему в этом стихотворении 13542 (95102), хотя он испытывает ее в других, например, lxxviii.

О том, что мужчина менее виновен, чем женщина, свидетельствуют другие стихотворения, в которых Катулл подразумевает, что его роман с Лесбией не сделал его собственную жизнь *нечистой*, и действительно, любовь к Лесбии когда-то была чем-то, о чем он мог молиться богам.¹ Но если вина распределена неравномерно, божественное наказание постигнет обе стороны, а не их одних. Катулл потерял своего брата, Парис - свою жизнь, не говоря уже о бесчисленных жертвах войны, спровоцированной прелюбодеянием. Показано, что поведение

замужних женщин, ведущее к прелюбодеянию, ставит под угрозу все общество. Это позиция, которую мы встречаем снова, четко сформулированную, в некоторых одах Горация и в брачном законодательстве Августа.² У Катулла эти идеи просто предлагаются. Когда Катулл почувствовал необходимость недвусмысленно оправдать супружескую верность, он не ссылался на божественное наказание, которое должно последовать за неверностью, но он указал на жизненно важную важность института брака. Брак гарантирует, что любовные утехы доставляются без потери репутации, что семья продолжается и что государство не испытывает недостатка в защитниках.³ Эти доводы весомы, но они укладываются в рамки обычного светского оправдания морали.

Когда Катуллу представился случай упомянуть область морали, традиционно ассоциируемую с богами, он выразился более определенно. В заключительном разделе lxiv он объясняет, почему люди на земле больше не видят богов, которые когда-то посещали "целомудренные дома героев".⁴ Причина в презрении, с которым люди сейчас относятся к благочестию, и это расширяется, чтобы означать упадок богослужения, братскую резню, кровосмешение и, в более общем плане, смешение правильного и неправильного, *фас* и *нефас*.⁵ Нечестие, добросердечие и кровосмешение являются традиционными религиозными преступлениями. В этом месте лжесвидетельство отсутствует, хотя оно должным образом осуждается в другом месте стихотворения. Но мы также должны отметить, что божественный интерес не ограничен резко, *fas* и *nefas* могут применяться к широкому спектру поведения, а утверждение о том, что разум богов справедлив (*justificum*) позволяет их интересам широко варьироваться.

Мы встречаем веру в более широкую моральную озабоченность с другой точки зрения в "*De Rerum Natura*" Лукреция.

1 lxxvi. 19, 23.

2 См. Ниже, стр. 935.

3 lxi. 6175.

4 lxiv.

5 О *нефасе* см. J. Hellegouarc'h (1963), 127 и далее.

Главная цель стихотворения - убедить людей в том, что они ни в коем случае не смогут испытывать неприятностей после смерти, а страдания, которые поэт имеет в виду, - это наказание в подземном мире. Это греческая эпикурейская доктрина, которая, как можно было бы возразить, не обязательно применима к римским условиям. Но так не годится. Лукреций - никто иной, как прозелит, и основное послание поэмы должно иметь значение для него самого и его потенциальных читателей.¹ Следует заключить, что в некоторых кругах Рима, возможно, в результате греческого философского влияния, возможно, более популярных верований,

опосредованных рабами и вольноотпущенниками восточного происхождения, была распространена доктрина о том, что грехи жизни будут наказаны после смерти.²

То, что общественная религия имеет моральный аспект, является предположением, сделанным в "Законе" Цицерона. Религиозные правила образцового сообщества Цицерона по существу идентичны традиционной системе Рима.⁽³⁾ Поэтому важно, что то, что Цицерон говорит о моральных заботах богов, согласуется, если принять во внимание общественный контекст, с тем, что мы находим у Катулла и даже у Плавта. Самым важным следствием страха перед богами является святость соглашений и клятв.⁴ Инцест подлежит наказанию со стороны *понтификов* и, следовательно, предположительно является религиозным преступлением.⁵ Но Цицерон предполагает, что полутень вызывает более широкий интерес. Боги в некотором смысле предпочитают нравственно чистых верующих, а наличие храмов и святынь является стимулом к нравственному поведению.

Свод религиозных законов начинается с заповеди *Addivos adeunto caste*: "Они должны приближаться к богам в чистоте".⁶ Чистота - это в некотором смысле ритуал. Это требуется для того, чтобы сделать верующего приемлемым для бога, а не ради него самого. Но это также морально. Как позже объяснит Цицерон, чистота ума важнее чистоты тела. Вода смывает пятно с тела, но ничто не удалит пятно ума.⁷

1 Иначе Р.М. Огилви (1969), 86: "Лукреций сражался с ветряной мельницей, поскольку его читатели не испугались пресловутых наказаний Ада, которые он намеревался высмеять." Он может сослаться на опровержение этих убеждений как на "бабушкины сказки" в *Cic. Tusc. i. 48*; *Июль. Сб. ii. 149*; *Пропозиция ii. 34, 534*. Но они, вероятно, были частью этрусской религии. См. R. Bloch (1958), 15860.

2 Классовая взаимосвязь различных представлений о жизни после смерти, по-видимому, не была полностью исследована в таких работах, как Ф. Кумон (1922) и (1942) и Ф. Бемер (1963).

3 *Часть. ii. 10 (23)*.

4 Там же. 7 (17).

5 См. Выше, стр. 42 п. 1.

6 *ii. 8 (19): Ad divos adeunto caste*.

7 *ii. 10 (24)*.

Можно было бы сравнить с постановлением Сцеволы о том, что люди, не соблюдавшие ограничения на работу во время праздника, могли умиловить богов, если они оскорбили их по недосмотру, но не в том случае, если они действовали сознательно (*prudentes*).¹ Позже Цицерон утверждает, что нечестивый человек не должен рисковать умиловить богов.² И

снова Цицерон придерживается широкого взгляда на благочестие, поскольку он объясняет закон примером, взятым из Платона, о том, что хороший человек не будет получать подарков от злого.³ Цицерон, несомненно, считал, что вера в моральную заботу богов полезна: "Кто будет отрицать, что такие верования полезны, когда он помнит, как часто клятвы используются для подтверждения соглашений, насколько важна для нашего благополучия святость договоров, скольких людей удерживает от преступления страх божественного наказания".⁴ Не может быть сомнений, что большая часть морального толкования религиозных законов почерпнута из Греческие источники. Чистота ума, так же как и тела, подчеркивается в греческих религиозных законах,⁵ и у Цицерона есть греческий источник для представления о том, что размышления о богах делают людей лучше, поскольку он ссылается на высказывание Фалеса, мудрейшего из Семи Мудрецов, о том, что "люди должны верить, что все, что они видят, наполнено богами, ибо тогда все было бы чище, точно так же, как они глубже всего ощущают силу религии, когда совершают религиозные обряды".⁶ Тем не менее, отношение этих глав - нечто большее, чем просто теоретизирование. Это повторяется в речи перед сенатом, в которой Цицерон заявляет, что ничего несправедливого или порочащего репутацию не следует искать у богов в молитве.⁷ В любом случае объяснение Цицероном социальной полезности религии должно было вызывать доверие в римском контексте. Со стороны Цицерона было бы абсурдно утверждать, что "многих людей удерживает от преступлений страх божественного наказания", или что люди жили бы более чистой жизнью, если бы видели храмы повсюду вокруг себя, или что разрушение религии привело бы также к концу правосудия⁸, если бы его читатели были убеждены, что богам совершенно безразличны чистота и справедливость человечества.

1 ii. 15 (37), ср. Макр. i. 16, 10; Варрон, *Л.Л.* vi. 30.

2 *Часть.* ii. 10 (22).

3 Там же. 15 (14).

4 ii. 7 (17).

5 L. Ziehen (1906): 91 (Delos), 148 (Rhodes).

6 *Часть.* ii. 10 (26).

7 *Дом.* 107.

8 *Н.Э.* i. 2 (4); о *справедливости* см. Weinstock (1971), стр. 244. Об одном божественном наказании за плохое и награде за хорошее см. Псаломі. *Ep. ad Caesarem*, 12. 1.

Напрашивается вывод, что в Риме считалось, что посещение священных мест и совершение религиозных ритуалов способствуют повышению нравственности, независимо от того, насколько расплывчато могла быть обозначена область божественной заботы о нравственности.¹ Кроме того, свидетельства о комедии свидетельствуют о том, что в основном

это отношение восходит к началу второго века, то есть к самой ранней сохранившейся латинской литературе. Вполне возможно, что оно восходит гораздо дальше.² В конце концов, боги или некоторые из богов были покровителями Рима и как таковые были заинтересованы в поведении, которое имело отношение к выживанию сообщества. Но если римляне и были в чем-то согласны, так это в том, что успех сообщества зависел от морали.

Римские боги, безусловно, проявляли активный интерес к самым разнообразным действиям, которые так или иначе влияли на будущее Рима. Считалось, что Эней выполнил религиозный долг, когда трудился над тем, чтобы сделать возможным основание города. С его стороны было бы нечестиво отказаться от этого долга.³ После разграбления Рима галлами римляне решили не переносить свой город на место Вейи. Мотив, по крайней мере, согласно Ливию, был религиозным. Святость общественных святилищ была обусловлена их нынешним расположением. Переезд в Вейи неизбежно означал бы оставление святилищ, а это было бы нечестиво.⁴ Тот факт, что их культ был привязан к самому Риму, придавал богам большой интерес к любому поведению, которое могло предположительно угрожать городу.

Забота богов о Риме и, следовательно, их пристальный интерес к деяниям римских общественных деятелей предполагалась и использовалась в политических спорах. Политические действия, которые их оппоненты преподносили как оскорбительные для богов, включали казнь Манлия Капитолина, спасшего Капитолий от галлов⁵, попытку цензора остаться на своем посту после смерти своего коллеги,⁶ тот факт, что впервые оба консула были плебейми, ⁷ изгнание Цицерона,⁸ и неспособность помочь властям в гражданской войне.⁹

1 См. ниже, стр. 989, 82 п. 3.

2 С другой стороны, *пий* вполне мог быть религиозной концепцией с самого начала. Согласно Вайнштоку (Weinstock, 1971), 248 п. 4. *то, что есть как пост* - это то, что можно сделать, не совершая религиозного преступления.

3 e.g. Aen. iv. 22637. Эта мысль уже есть у Невия (об. 191 г. до н.э.). Б. Снелл (1967), 160.

4 Глава, ст. 52 и последующие

5 vi. 20. 16.

6 ix. 33.

7 Liv. xxiii. 31. 13.

8 Cic. Ред. 8 (18).

9 Комментарий. 56a: молния явно не связана с нейтралитетом Помпея.

Эпидемия супружеской неверности среди матрон была чем-то, что, казалось, требовало умиротворения божества; по крайней мере, храм Венеры, самый ранний в городе, был возведен на деньги.² Этот список представляет собой смесь, но он показывает, что говорящие могли надеяться убедить людей в том, что широкий спектр поведения, который каким-либо образом может повлиять на благополучие сообщества, представлял интерес для богов.

Если боги-покровители Рима возмущались поведением, которое могло нанести вред выбранному ими городу, то другие божества реагировали на поведение, затрагивающее их особую специальность. Поскольку почти каждое мыслимое действие обычной жизни требовало сотрудничества компетентного божества, возможности для сверхъестественного интереса к человеческому поведению были безграничны. Из всех божеств ни одному не поклонялись так широко, как *пенатам*.³ Ни в одном римском доме не было святилища, посвященного этим сверхъестественным защитникам. Нет ничего более вероятного, чем то, что любое действие, ставящее под угрозу семью, особенно убийство в семье или кровосмешение, будет рассматриваться как преступление против *пенатов*.⁴

Храмы, посвященные общественным моральным добродетелям, были обнаружены в Риме с середины четвертого века⁵, когда храм *Конкордии* (гражданского согласия) был освящен в 367.6 г.

Позже были построены храмы или алтари *Honos* (воинская честь) и *Virtus* (мужество),⁷ *Fides* (надежность),⁸ *Spes* (общественное доверие),⁹ *Pietas* (благочестие),¹⁰ *Pudicitia* (традиционное сексуальное поведение)¹¹ и *Libertas* (свобода).¹²

2 х. 31. 89. Как в viii. 22. 3 Ливий использует *stuprum* в смысле *прелюбодеяния*. Ср. также события 114 г. до н.э., см. 37; Овидий, *Пост.* iv. 85164 с F. Примечание Бемера к 133, касающееся Венеры Вертикордии как богини любви, утаено, ссылаясь на Val. Макс. viii. 15. 12.

3 Не имя собственное, а собирательное описание всех богов, которым поклонялись в доме. Серв. на *англ.* i. 378, ср. К. Латте, *P.P.* 89.

4 Кат. lxiv. 404 с пометкой Фордайса на рукописи "*родители*"; также Liv. i. 48. 7; *пенаты* Сервия стали причиной падения Тарквиния Великого. Смотрите также Gel. iv. 3: Наложница, живущая с женатым мужчиной, оскорбляет Юнону, хотя это преступление требует искупления только в том случае, если она была в контакте с храмом Юноны.

5 К. Латте, *P.P.* 23242.

6 Plut. *Сам.* 42; Овидий, *Пост.* i. 637.

7 Cic. *N.D.* ii. 61; Liv. xxvii. 25. 7; xxix. 11. 13; Вал. Макс. i. 1. 8; Плут. 28 марта; Плут. *Рим. порт.* 318d.

8 Cic. *N.D.* ii. 61.

9 Cic. *Часть.* ii. 11 (28), Тактика. *Ann.* ii. 49.

10 Лив. xl. 34. 4 посвящается 181.

11 Там же. x. 23. 3 святилища *Пудицитии плебейской* и *Пудицитии патрицианской*. Приносить жертвы разрешалось только женщинам, которые когда-то были замужем. Но во времена Ливия культ больше не практиковался. Ср. К. Латте, *R.R.* 239 п. 3. См. Также, стр. 51 п. 2, выше.

12 Глава xxiv. 16. 19 посвящен во второй половине ТРЕТЬЕГО века К. Латте, *P.P.* 256.

Посвятить храм абстрактному божеству означало, конечно, публично подтвердить важность этого конкретного качества.² Но если культ имеет какое-либо значение, то поклонение подразумевает, что сверхъестественная сила заинтересована в определенном виде поведения и поможет сделать его преобладающим среди своих поклонников.

Более того, поклонение моральным абстракциям логически не могло ограничиваться ритуалом: уважение к божеству должно было проявляться и в поведении. Человек, желающий соблюдать *Свободы*, должен поддерживать республиканскую конституцию.³ Можно было ожидать, что статуя *Конкордии* в здании сената сдержит агрессивность выступающих.⁴

Подход к вере в сверхъестественный моральный порядок также подразумевается в римском отношении к вундеркиндам. Поступок, вызвавший бурное моральное возмущение, можно было бы считать *prodigium*,⁵ то есть признаком того, что в отношениях между римлянами и их богами что-то было не так, и что для исправления этого был необходим *piaculum*, обычно ритуальный. Это не означает, что считалось, что боги обязательно осудят содеянное (в конце концов, большинство вундеркиндов были морально нейтральны), но это означает, что за шокирующим поступком, если его проигнорировать, последовала бы катастрофа и, таким образом, в некотором смысле оно само повлекло бы за собой наказание.⁶ Эта вера вряд ли требовала вмешательства бога, но, тем не менее, подразумевала моральный порядок, встроенный в мир природы.

Я попытался показать, что природа римской религии была такова, что она была неизбежно вовлечена в правила, регулирующие поведение.

2 Когда Марий основал храм *Virtus* и *Honos*, он явно утверждал ценность состояния заслуг (проявленных им самим) в противоположность рождению, знатному происхождению.

3 Cic. *Дом.* 42 (110).

4 Там же. 51 (131), ср. также религиозную защиту границ собственности, подразумеваемую в поклонении Термину и провозглашенную в пророчестве Вегийи.

5 То, что поступки, а также необычные явления считались выдающимися, подразумевается применением *prodigium* и *monstrum* к людям, например, к Катилине или Клеопатре.

6 По общему признанию, это предположение. У меня нет определенных примеров, но наказание увольнением, см. Выше, стр. 42, п. 2, предполагает, что этот страх стал связан с отцеубийством. В совершенно ином контексте Prop. ii. 6. 1922 предполагает, что Ромул, организовав изнасилование сабинянок, был ответственен за последующую безнравственность и все зло, проистекающее из этого.

Это было так, совершенно независимо от греческих влияний. Последние, конечно, были очень сильны на протяжении веков и несколькими способами способствовали тесному вовлечению религии в мораль. В принципе, отношения между религией и моралью в Афинах были очень похожи на те, что преобладали в Риме, но афинские боги, по-видимому, играли более широкую и заметную роль в утверждении морали, чем римские боги.¹ Затем греки, и опять же особенно афиняне, разработали философскую концепцию божественной природы, которая по своей сути была доброй и поклонение которой требовало прежде всего нравственного поведения.² В частности, стоическая философия³ учила, что Богу нужно подражать. Богом стоиков был чистый разум, но поскольку философия учила, что поведение, руководствующееся разумом, *ipso facto* было бы хорошим и нравственным, можно сказать, что стоик поклонялся Богу через образ своей жизни, а не через ритуал. Но пик влияния стоиков был достигнут только около 100 года нашей эры.

Трудно оценить практическое значение смутной полутени моральной озабоченности, которая окружала римское представление о сверхъестественном. Обычно, я бы предположил, мысли о богах не занимали большого места в сознании отдельного римлянина, когда он раздумывал, совершить или опустить то или иное действие. Моральный эффект религии сдерживался отсутствием сформулированного кодекса божественных заповедей, а также тем фактом, что древние боги считались наиболее действенными, когда они действительно присутствовали, и более эффективно присутствовали в своих храмах, чем где-либо еще. Вполне вероятно, что тот факт, что мужчине придется совершить жертвоприношение или другой религиозный акт, обострит его совесть и побудит задуматься, можно ли считать предосудительным какое-либо его недавнее поведение.⁴ Римлянам приходилось совершать жертвоприношения того или иного рода во многих случаях, но, без сомнения, жертвоприношения и связанные с ними переосмысления были наиболее частыми во времена кризисов, как индивидуальных, так и национальных.

1 См. К.Дж. Довер (1974), 24668; особенно 252: "становится трудно придумать какой-либо контекст, который привлек бы какую-либо светскую оценку и все же не мог бы быть назван благочестивым и нечестивым". Также "заповедная область" божественных интересов была шире, а представления о наказании после смерти более заметными.

2 например, Платон, Глава ii. 18 (379). Философы также гораздо больше подчеркивали "духовную" часть богослужения. Это было верно даже для эпикурейцев: *pietas ... pacata posse omnia mente tueri* (Лук. v. 1197203).

3 См. ниже, стр. 114.

4 В *De Domo* Цицерон возражал против законности освящения Клодием места, на котором стоял его дом, на основании (среди прочего) безнравственности Клодия (особенно 139); ср. R.J. Goar (1972).

Именно в такие моменты можно было бы ожидать, что связь между моралью и религией будет наиболее очевидной. Кроме того, в такие моменты религиозный страх, скорее всего, придаст силы требованию моральных реформ в обществе.

II— Августовское Возрождение

1. Восстановление после стихийного бедствия: двусторонний подход

Гражданские войны, последовавшие за убийством Цезаря, были затяжными и катастрофическими. Многие погибли в сражениях. Тысячи были убиты во время проскрипций. Очень многие по всей Италии потеряли все или часть своего имущества, которое было передано ветеранам огромных армий победившей стороны. Между солдатами и гражданскими лицами было много столкновений, прежде чем было принято новое распределение земли.¹

Эмоциональное воздействие этих событий до сих пор можно ощутить в произведениях великого поколения римских писателей. Опыт военных лет сформировал литературных личностей Вергилия, Горация, Ливия и, в меньшей степени, Проперция. Саллюстий писал в период гражданской войны, и его основная тема - междоусобица, но его мировоззрение сформировалось раньше. Искусство Овидия уже отражает мир времен Августа.²

И в Горации, и в Вергилии мы чувствуем безнадежность, порожденную эпохой гражданских войн, которые никогда не закончатся. 'Уже второе поколение разрывается на части гражданской войной, и Рим шатается из-за своей собственной силы. Город, который не смогли разрушить ни соседние марсиане, ни этрусское воинство ... ни Ганнибал ... этот же самый город мы сами разрушим, мы, нечестивое проклятое поколение". В этом стихотворении, написанном между 42 и 38 годами, Гораций, не видя надежды в реальном мире политики, советует удалиться в частную жизнь и литературу.³ Вергилий нашел впечатляющий образ: злой бог войны беснуется по всему миру:

¹ Дио, xlviii. 515. Предписания: App. B.C. iv. 26; конфискации iv. 23.

² Ф. Клингнер (1961), 274311; Х.Д. Мейер (1961).

3 *Эпизод. xvi*, cf. J.V. Pöschl (1956), 16. E. Fraenkel (1957), 4253. См. также *Epod. vii. 17*: *acerba fata Romanos agunt*.

Итак, когда гоночные колесницы выехали из стартовых ворот,

Они набирают скорость на трассе, и водитель дергает за тротуарную вожжу,

Его лошади убегают, машина выходит из-под контроля, он совершенно беспомощен.¹

В поисках причины и связанного с ней средства правовой защиты от бедствий такого рода римляне традиционно искали двойное объяснение - религиозное и светское. Каждое из них было так же важно, как и другое, и оба должны были быть исправлены, если государство хотело восстановиться.² Так было во время гражданских войн после смерти Цезаря. Мы рассмотрим каждое средство по очереди.

2. Религиозная реформа

Традиционное религиозное объяснение общественного бедствия состояло в том, что божественный гнев был спровоцирован неправильным или небрежным ритуалом. Соответствующее средство защиты состояло в том, чтобы установить, какая ритуальная ошибка была совершена, и исправить ее. Во время гражданской войны римляне чувствовали, что их наказывают разгневанные боги, и даже после того, как Октавиан победил Антония и Клеопатру и, казалось, наступил мир, люди продолжали беспокоиться, действительно ли "мир богов" восстановлен. Это чувство тревоги выражено в стихотворении Горация, написанном в 28/27 году до нашей эры после периода исключительно плохой погоды. Снег, град, молния и наводнение, казалось, указывали на то, что боги по-прежнему разгневаны и что возобновление гражданской войны все еще вероятно. Вопрос заключался в том, как можно умиловить богов? "Кого из богов римский народ призовет на помощь рушащейся империи ... Кому Юпитер поручит искупить нашу вину?"³ Ответ дается в другом стихотворении: "Ты будешь продолжать расплачиваться за грехи своих отцов, римлянин, хотя сам невиновен, пока не восстановишь разрушающиеся храмы и святилища богов и их статуи, покрытые черным дымом".⁴ Страдания римлян будут продолжаться до тех пор, пока пренебрежение богами не будет исправлено.

Ливий рассказывает нам, как римляне традиционно реагировали на подобную ситуацию. После того, как римская армия была уничтожена Ганнибалом в битве при Тразименском озере, Фабий Максим был назначен диктатором для решения чрезвычайной ситуации. Он немедленно объявил свой диагноз: пренебрежение богами.

¹ *Georg. i. 511*14, пер. К. Дзю Льюиса.

² *Liv. xxii. 911*; *xxiii. 57*.

³ *Hor. i. 1. 2530*.

Сенат распорядился провести консультацию с Сивиллиными оракулами, чтобы установить факты упущений и соответствующие средства их устранения. *Децемвиры* просмотрели книги оракулов и опубликовали то, что нашли, - длинный и разнообразный список захватывающих религиозных представлений. Сенат принял совет священников, и все церемонии были должным образом проведены. В то же время была принята новая стратегия, знаменитая стратегия Фабиана. Но считалось, что у этого есть шанс только потому, что боги были предварительно умиротворены.¹

Для поколения римлян, переживших гражданские войны, разрушившие республику, старая процедура больше не была доступна. Записи о чудесах, наблюдавшихся в Риме, насколько это можно реконструировать по *Obsequens* и *Dio*, наводят на мысль, что от этого метода наблюдения за божественным состоянием ума отказались.² Для 51 не было зарегистрировано никаких предзнаменований. Для 50 есть краткое уведомление. Говорят, что в 49 году в Риме был виден длинный список знамений, но никакого искупления предпринято не было, потому что и республиканцы, и цезарианцы считали, что чудеса угрожают другой стороне.³ Лукан описывает церемонию искупления после того, что могло бы быть знаменами 49-го года, но его список чудес, похоже, является реконструкцией. Конечно, процессия, в которую входят *титиенсесские* напитки, выглядит анахронизмом.⁴ Нет никаких записей о римских предзнаменованиях за 48 или 47 год, и только краткое за 46 год. 45-й год отмечен признаками, замеченными в Испании перед битвой при Мунде,⁵ а 44-й - только признаками, конкретно связанными с убийством Цезаря.⁶

¹ Лив. xxii. 9. 711, ср. религиозную реакцию на поражения и несчастья в 114 году до н.э. и последующие годы, описанную Э. Роусоном (1974), 198203.

² *Obsequens* самая полная запись, в конечном счете основанная на Ливи (П.Л. Шмидт (1968), 11 и далее). Это можно дополнить из Диона, а также из "*Естественной истории* Плиния" *Civil Wars*.,, Возможно, что даже в более ранней республике о вундеркиндах сообщалось не каждый год: у нас есть записи за 80 лет из 120 между 200 и 80 годами до н.э. (Дж. Норт (1968)). Но если предположить, что сохранившиеся списки в конечном счете или в значительной степени основаны на списках вундеркиндов, о которых официально сообщалось и которые были искуплены (П.Л. Шмидт (1968), Ф. Хендель (1959) и, скептически, Э. Роусон (1971)), то, похоже, что эта практика сошла на нет в последние десятилетия существования республики.

³ Дио, xli. 14. 6.

⁴ Люк. i. 522605. Согласно М.У. Хоффманну Льюису (1955), 11314 в республиканских источниках нет упоминания о *sodales Titii*. Вполне вероятно, что Августу пришлось возродить колледж.

5 Это не были *prodigia* того рода, которые официально искупались консулами; ибо это должно было произойти в *римскую эпоху* (Liv. xliii. 13; xlv. 16; Диод. xxxii. 12. 2; xlii. 19. 2). Вполне вероятно, что *prodigia* в Мунде являются частью исторической традиции — возможно, даже *post eventum* — об этой битве.

6 См. Weinstock (1971), 3426. Знаки являются *постфактумными* и, следовательно, не являются производными от списка искупленных знаков.

После смерти Цезаря происходит возрождение: есть списки для 43, 42, 39, 38, 37, 32, 31. В 27.2 году произошло зловещее наводнение на Тибре, после конституционного урегулирования 27 года римские списки общего предупреждения почти прекратились.³ Отныне предзнаменования упоминаются только в связи с определенными событиями, в основном с рожденьями и смертями принцев. Ливий может сожалеть о том, что о предзнаменованиях больше не сообщают и их не умиротворяют.⁴

Возможны различные объяснения. Мы видели, что люди начинали смотреть на знамения как на указания на то, что должно произойти, а не как на предупреждения о том, что может произойти, если боги не будут должным образом умилоствлены.⁵ Более того, процедура обращения с предзнаменованиями была тесно связана с республиканской системой правления и управлением сенатом суверенными народными собраниями. Когда эта система рухнула, традиционные способы поддержания *мира* утратили главную причину существования.⁶ Возможно, в глубоко расстроенном состоянии было безнадежно пытаться восстановить доверие только ритуальными средствами. Когда Август стал *фактическим* правителем Рима, он, вероятно, не хотел оставлять сенату влияние на общественное мнение, возникшее в результате признания и искупления вундеркиндов. Сам он использовал различные методы, как административные, так и религиозные.⁷

Таким образом, традиционный ритуал для решения религиозного аспекта национальной катастрофы был недоступен, и требовалась фундаментальная реформа.

2 43 год до н.э.: Дион, xlv. 117; 42 год до н. э.: Дион, xlvii. 40. 15. Продолжение. 70 отмечает, что они были искуплены. Дион, xlvii. 40. 68 содержит неблагоприятные знаки другого рода. 41/40 до н.э.: римских знаков нет. 40/39 до н.э.: Дио, xlviii. 33. 34; 39/38 до н.э.: Дио, xlviii. 43. 4; 38/37 до н.э.: Дио, xlviii. 52. 1; 37/634/3 до н.э.: римских знаков нет. 33/32 до н.э.: Дио, 1. 8. 16; 32/31 до н.э.: Дио, 1. 10. 26; 27 до н.э.: Дио, liii. 20.

3 Возможно, в 23 году до н.э. (Дион, liii. 35. 5), или это связано со смертью Марцелла? 22 До н.э.: Дион, лив. 1. 13. 17 до н.э.: Обзор. 71; Дион, 54. 19. 7. Они заканчиваются молитвами о возвращении Августа. 11 До н.э.: Продолжение. 72; Plin. *N.H.* xi. 18 (55). Это уведомление, похоже, связано с кампанией, а не с историей города.

4 Liv. xliii. 13. 1: non sum nescius ab eadem negligentia, qua nihil deos portendere vulgo nunc credant, neque nuntiari admodum ulla prodigia in publicum neque in annales referri.

5 См. выше, стр. 38.

6 Если "Obsequens" более или менее точно отражает прием вундеркиндов в Риме, то институт перестал работать традиционным образом еще во время Социальной войны (91 г. до н.э.). После этого уведомления появляются в течение меньшего количества лет, и многие из зарегистрированных вундеркиндов относятся к конкретным событиям.

7 См. ниже, стр. 96.

Римляне, как и другие древние общества, всегда предпочитали, чтобы реформа, по крайней мере, казалась связанной с возрождением старых добрых обычаев, и эта тенденция никогда не была сильнее, чем в эпоху Августа, вся литература которого демонстрирует глубокую эмоциональную привязанность к историческим институтам Рима. Вергилий никогда не позволяет читателю забыть, что он читает о практиках и обычаях, которые спустя бесчисленные поколения все еще формировали жизнь в его городе.¹ Романтическое отношение к традиционным институтам нашло свое наиболее полное выражение в "*Истории*" Ливия², которая, помимо прочего, представляет собой кропотливую реконструкцию³ традиционного общества и его этоса.⁴

Тема реконструкции встроена даже в структуру *Истории*. В отличие от Саллюстия,⁵ который опубликовал свою *Историю* всего за несколько лет до того, как Ливий начал писать, Ливий вернулся к самым истокам Рима и продолжил придавать своему труду традиционный вид, оформив его в виде *анналов*.⁶ Это означало, что основное разделение повествования будет соответствовать ежегодным выборам в Риме, а не схеме, созданной самими событиями. Таким образом, традиционные институты помещены в центр картины. Структура также обеспечивает регулярное включение религиозных уведомлений. В летописном порядке отчету о каждом году предшествует список божественных знамений и средств, с помощью которых они были ритуально искуплены.⁷ Такова точка зрения старых *понтификов*, которые отводили божественным посланиям к римскому народу выдающееся место в своих исторических записях за этот год.⁸

1 Ссылки см. в C. Bailey (1935); W. Warde Fowler (1917); A.G. McKay (1971), 12146.

2 Cf. xliii. 13. 2: mihi vetustas res scribenti nescioquo pacto antiquus fit animus.

3 Но Ливи не был антикваром: П.Г. Уолш (1961), 110 и далее; id. (1974), 1314. Вероятно, он даже не консультировался с "*Древностями*" Варрона: Р.М. Огилви (1965), 67. Некоторые из его документов являются стилизациями: там же. III на i. 24. 7; там же. 127 на i. 32. 4 и далее (начальная формула).

4 Излишне говорить, что это остается выражением августейшей чувствительности.

5 О Саллюстии в *предисловии* см. Ogilvie (1965), 23 и далее.

6 Уолш (1974), 23; там же. 89 показывает, что Ливий использовал разбивку по десятилетиям, чтобы выявить основные этапы роста и последующего внутреннего упадка римского государства.

7 Библиография в P.G. Walsh (1974), 13 п. 3. Материал представлен в E.B. Kraus (1930).

8 Дж.Э.А. Крейк (1940); Э. Роусон (1971).

В повествовании дух религиозного возрождения представлен образцовым благочестием в словах и поступках героев прошлого.¹ Разработан ряд эпизодов, рассказывающих о преимуществах благочестия и катастрофических последствиях его отсутствия. Из них наиболее подробным является рассказ в книге V о взятии Вейи и галльском вторжении. Его послание резюмировано в речи Камилла: "Рассмотрите ход истории за эти последние несколько лет: вы обнаружите, что когда мы следовали указаниям богов, все было хорошо; когда мы пренебрегали этим, все было плохо ..."2

Религиозные отрывки из истории Ливия— как и политические, оглядываются назад. Изложение не вызывает проблем. Боги - это традиционные боги. Существует традиционное подозрение к иностранным инновациям. Боги требуют традиционного поклонения. Они не предъявляют никаких явных моральных требований к верующему или к сообществу, за исключением *областифидес*, то есть клятв и контрактов³. Они выдвигают требования, которые раскрываются толкователями знаков, но они формальны: осушение озера, повторение фестиваля, исполнение нового обряда.⁴ Боги дотошны, но они не жадны.⁵ Они не требуют дорогих подарков.

Они ожидают точного исполнения, но уважают юридические придирки.⁶

Религия лишена эмоций. Эмоциональная религия, особенно когда она разжигается в массах, вызывает отвращение и опасность⁷, а среди иностранцев является признаком варварства.

Светские и религиозные меры своеобразным образом разделены, но дополняют друг друга. Эпизод с захватом Вейи наиболее ярко иллюстрирует, что римляне могут добиться успеха только тогда, когда они используют комбинацию религиозных и политических или военных мер. Для читателя-рационалиста подробности описания, например, полководческих действий Камилла могли бы послужить самодостаточным объяснением римской победы, но это не то, что Ливий хочет предложить.

1 П.Г. Уолш (1961), 82109.

2 Liv. v. 51. 5.

3 См. W. Liebeschuetz (1967), 46 п. 11, 48 п. 46.

4 например, Liv. xxix. 10. 4.

5 Такова, по крайней мере, была теория: Liv. x. 42. 7; ср. Дион Гал. ii. 23. 45; Cic. Leg. ii. 9 (22). Но общественные жертвоприношения могут быть масштабными.

6 Лив. x. 40. 11.

7 W. Liebeschuetz (1967), 49 nn. 53, 56.

Весь этот эпизод, а также следующий за ним эпизод захвата Рима галлами, составлен для того, чтобы показать, что полководчества и других светских факторов недостаточно, если они не сопровождаются религиозной поддержкой.¹ После того, как Ливий подчеркнул это в книге v, он лишь изредка возвращался к этому в более поздних книгах. Но это естественно. Ритуал повторялся. Обычно это было менее живописно, чем осушение озера, которое способствовало захвату Вейи. Существует очень много описаний (особенно в более поздних книгах по истории) кампаний, в которых описываются только военные факторы, полководчество и качества солдат, но было бы неверно делать вывод, что Ливий изменил свое мнение и считал ритуальные меры несущественными.² С другой стороны, подробные (хотя и не всегда экспертные) отчеты о военных операциях иллюстрируют тот факт, что для Ливия и римлян в целом настаивание на важности сотрудничества богов никогда не подразумевало, что военная наука неважна: скорее наоборот.

Как было сказано ранее, защита религии Ливием не вызывает проблем: религия преподносится с молчаливым допущением, что она работает, что боги, если к ним относиться должным образом, помогут римскому государству. Это не обязательно означает, что Ливий действительно верил в то, что надлежащее функционирование религии будет или может быть восстановлено. Во всяком случае, нынешнему автору кажется, что Ливий рассматривал возможность восстановления добродетелей предков пессимистично.³ Тем не менее такое безоговорочное согласие с римской традицией могло бы стать теоретической основой возрождения. В конце концов, это был диагноз болезней, от которых страдал Рим, и призыв к современному лидеру подражать героям золотого века республики. Точно так же грандиозное историческое представление Вергилия в Шестой книге *Энеиды* вполне естественно завершается правлением Августа.⁴ Ливий был гораздо менее предан *принцепсу*, чем Вергилий, но иногда и он намекает на параллели между достижениями Геркулеса, Ромула, Нумы, Камилла-основателей и самого Августа.⁵

¹ например, сочетание ритуала и Камилла при взятии Вейи: Liv. v. 19. 12; или *преданности* Деция и полководчества Манлия в великой латинской войне: viii. 6 и далее, ср. W. Liebeschuetz, *op. cit.* 478.

2 Частичное объяснение заключается в том, что большая часть военной истории за пределами Италии основана на Полибии, который не превращал историю в *примеры* благочестия.

3 В. Либешуэц, указ. соч. 545, nn. 1268.

4 *Aen.* vi. 791805.

5 Употребление прилагательного *август* с Ромулом — i. 8. 3, с Геркулесом — i. 7. 9, ср. R.M. Ogilvie (1965), ad. loc. Нума закрывает врата Януса: i. 19. 23.

В свое время *принцепс* должен был сделать то же самое, поскольку он построил великий храм Марса Ультора и украсил его территорию статуями великих римлян.¹ Его целью, как и у Ливи, было образование.

Каждый молодой человек, впервые вступающий в армию, должен был поклониться здесь и быть впечатленным *каменными образцами*, окружавшими его повсюду.

Хотя Ливий возродил дух, или то, что он считал духом, древнеримской религии, он не ознакомился с ней с помощью антикварных исследований. Было показано, что даже отрывки, которые, кажется, воспроизводят причудливую дикцию древнего документа, являются архаизирующими реконструкциями.² История Ливия не могла служить самостоятельным планом религиозного возрождения. Но великий труд Варрона «Религиозные древности Рима» мог бы сослужить такую службу. По этому поводу Цицерон сказал: «Мы бродили и блуждали, как гости в нашем собственном городе, а ваши книги привели нас, так сказать, прямо домой и позволили нам, по крайней мере, осознать, где мы находимся. Вы раскрыли возраст нашего родного города, законы его религии и духовенства, терминологию, классификацию и моральную и рациональную основу всех наших религиозных и светских институтов»³.

Таким образом, Август получил необходимую ему информацию и должным образом продвинулся вперед. «В мое шестое консульство я отремонтировал 82 храма в городе по наущению сената»⁴. Эти гордые слова касаются только одного аспекта его политики. Август также возродил или радикально реорганизовал различные религиозные коллегии: *фетиалы*, которых он нанял для объявления войны Клеопатре, *Салии*, *Содалес Туми*, *братья Арвалес*.⁵ Он возродил церемонию *augurium salutis*.⁶ Трижды он отмечал установление мира во всем римском мире (более или менее) торжественным закрытием Врат Януса.⁷ Он нашел и заново освятил первоначальную волчью пещеру к празднику Луперкалий.⁸ Была возвращена значительная часть древних ритуалов, намеки на которые авторы эпохи Августа тактично включили в свои труды.⁹

1 Авг. 20. 1 г. по р.Х. (2 г. до н. э.); Дион, iv. 10. 2.

2 См. выше, стр. 59, п. 3.

3 Cic. Acad. i. 3. 9 в переводе Х. Рэхема, ср. Августин, C.D. vi. 2 и iv. 3.

4 Августа. P.G. 20. 4.

5 M.W. Hoffmann Lewis (1955); G. Wissowa (1895), 196385.

6 См. J. Liegle (1942).

7 К. Латте, P.P. 13 (45).

8 Августа. P.G. 19.

9 Помимо Ливия, см. Раздел iv. 1. 1937 со ссылками на Парилию (о которой см. Weinstock (1971), 175 и далее). Вайншток (1971), 175 и далее, 184 и далее), Веста, культ в *компите*, Луперкаль; id. iv. 10: Юпитер Феретрий; iv. 9: Ara maxima; id. iv. 6: Аполлон Палатинский. Также Овидий, *Быстро.: passim*.

В то время как реставрация занимает видное место в *Res Gestae*, собственных мемуарах Августа и в сохранившейся литературе, инновации были, по крайней мере, не менее важны. Например, Август не только укрепил некоторые жреческие коллегии и возродил другие,¹ но он также изменил роль колледжей. Роль великих колледжей в процессе принятия политических решений подошла к концу. После 44 года до н.э. нам известно только о четырех консультациях понтификов с политическими последствиями. 2 Мы слышим только об одном случае использования покровительства для временного блокирования выборов и о двух консультациях по Сивиллиным книгам.³ Положение *братства арвалес* при империи было выше, чем когда-либо прежде, но функции колледжа были иными. Обряды, обращенные к Диа Деа, чтобы обеспечить хороший урожай⁴, стали занимать лишь очень малую часть времени колледжа. Теперь его основной функцией было подавать прошения или благодарить богов от имени императора и его семьи.⁵ То же самое было верно и в отношении других колледжей. Например, нам говорят, что *понтифики* совершали ежегодные обряды у алтаря *fortuna redux*. 6 Консулы и четыре главные коллегии по очереди каждые четыре года устраивали игры на благо Августа.⁷ 17 января четыре главных колледжа принесли жертвы в *ara numinis Augusti*. 8 Колледжи совместно сделали ежегодные пожертвования в *ara pacis*. 9 В различные имперские годовщины крупнейшие колледжи объединялись, чтобы принять участие в процессии, кульминацией которой были жертвоприношения от имени императора.¹⁰ Второстепенные колледжи тоже были почти полностью заняты обрядами верности.¹¹

1 М.В. Хоффманн Льюис (1955), 723, 11117 является основополагающим для следующего раздела.

2 Дио, xlviii. 44; Тас. *Ann.* i. 10. в 38 году до н.э.; Дион, xlviii. 53. 46 в 37 году до н.э.; Тас. *Ann.* xi. 15 в 47 году н.э. Там же. xii. 8 в 49 году н.э. С ними продолжали консультироваться по поводу семейной религии и захоронений. See G. Rohde (1936); P. Preibisch (1878).

3 Дио, liv. 24. 1 (14 г. до н.э.): эдилы уходят в отставку. Дио, xlviii. 43. 46 (38 г. до н.э.): Сивиллиные Книги предписывают очистить статую Великой Матери. Так. *Анна*. xv. 44 (54 н.э.): Книги, к которым обращались после пожара. Там же. i. 76: Тиберий отказался обращаться к Сивиллиным книгам.

4 G. Wissowa, *Arvales Fratres*' (1895).

5 *Acta fratrum Arvalium*: Хенцен (1874); А. Пасоли (1950); Э.М. Смоллвуд (1966).

6 Августа. *Р.Г.* 11.

7 М.В. Хоффманн Льюис, соч. 19, № 57.

8 *C.I.L.* i. 231, 308; М.В. Хоффманн Льюис, там же. 58.

9 Августа. *Р.Г.* 12.

10 Ст.Л. сала. *Гай* 16; Так. *Анна* vi. 5; xii. 68.

11 О деятельности *братств Arvales, sodales Titii, fetiales, luperci, salii, sodales Augustales* см. M.W. Hoffmann Lewis, op. cit. 11117.

В социальном плане крупные колледжи оставались чрезвычайно привилегированными. Среди священников было обнаружено совершенно непропорционально большое количество патрициев, будь то потомки первоначальных патрицианских семей или недавно созданных. Таким образом, колледжи стали инструментом привлечения аристократии к практическим демонстрациям лояльности императору, и в то же время они позволили императору наградить самых выдающихся из своих помощников более скромного происхождения вступлением в лучшее общество.¹

Август хвастался, что помог не менее 170 сторонникам стать священниками.² Более скромным последователям был предоставлен шанс проявить лояльность и установить социальные контакты в соответствующих менее эксклюзивных ассоциациях. *Luperci* были зарезервированы для рыцарей,³ а вольноотпущенники входили в состав *Augustales* или *seviri Augustales*, колледжей, которые были найдены во многих городах Запада, и в обязанности которых входило в основном совершение обрядов в честь императора.

Преобразование колледжей имело как религиозное, так и политическое значение. При империи считалось, что мир в римском мире и благополучие города Рима в значительной степени зависят и действительно зависели от действий императора. Величайшая услуга, которую боги могли оказать римскому народу, заключалась в том, чтобы сохранить его и помочь ему. Таким образом, правление Августа стало свидетелем вторжения в религиозный календарь римского народа большого количества имперских годовщин. Например, молитвы возносились различным богам в годовщину того, как Август впервые занял должность судьи римского народа (7 января), получения им титула Августа (16 января), его избрания на пост *верховного понтифика* (6 марта), его первой победы (14 апреля) и по очень многим подобным случаям.⁵

Годовщины императрицы и ведущих членов императорской семьи отмечались таким же образом. Эта часть политики Августа, конечно, поддерживалась его преемниками.

1 См. Анализ членства в колледжах в M.W. Hoffmann Lewis, указ. соч.

2 Августа. Р.Г. 25.

3 М.В. Хоффманн Льюис, соч. 115.

4 Их следует отличать от очень отборных *sodales Augustales* (М.В. Хоффманн Льюис, соч. cit. 116). Создание колледжей для вольноотпущенников признавало тот факт, что они составляли значительную долю населения городов, ср. П. Брант (1971), 3867. О колледжах см. Л.Р. Тейлор (1931), 219 и далее.

5 См. Объединение эпиграфических календарей в V. Эренберг и А.Х.М. Джонс (1949), 4454. О более поздних периодах см. У.Ф. Снайдер (1940), 225 и далее.

Число имперских юбилеев неуклонно росло, и время от времени календарь приходилось очищать от устаревших празднований.¹ Таким образом, при империи календарь свидетельствовал о радикальном изменении взглядов на римскую государственную религию. Отныне самым важным аспектом *paх deorum* была защита богов и поддержка *принцепса*. Наиболее наглядно это проиллюстрировано развитием публичных клятв. В республике консулы в начале каждого года приносили клятвы о сохранении республики. При императорах консулы продолжали приносить свои клятвы 1 января, но они были дополнены и омрачены клятвами о безопасности императора 3 января. Одни и те же обеты были даны в один и тот же день всеми губернаторами провинций², так что эта дата стала чем-то вроде общероссийского дня молитвы за императора. Существенной трансформацией государственной религии в правление Августа стало изменение объекта поклонения, в результате чего заступничество было совершено за правителя, а не за государство.

То, что правитель или обожествленный предшественник мог получать религиозные почести, было лишь одним из аспектов этой переориентации общественной религии. Нам предложение поклонения живым или мертвым людям может показаться абсурдным. Ясно, что римлянам это так не казалось. Культ Юлия Цезаря возник, по-видимому, спонтанно, вскоре после его убийства³ и, как считалось, получил сверхъестественное подтверждение, когда в течение семи ночей во время празднования *Людей Цезарской Победы* была замечена комета. Это дало возможность Октавиану (впоследствии Августу) провозгласить, что комета была душой Цезаря, и придать этому утверждению широкую огласку, прикрепив звезды к статуям Цезаря.⁴ Таким образом, Октавиан мог начать свою политическую карьеру с уникальным преимуществом - иметь бога в качестве отца.

1 Чарльзуорт (1937), 58 и далее.

2 Клятвы, данные магистратами в республике Т. Моммзен, *R.St.* i. 2446, 616. A formula: Si res publica populi Romani quiritium ad quinquennium proximum . . . servata erit . . . tum donum duit populus Romanus quiritium quod ver attulerit . . . (Liv. xxii. 10. 2). Консулы 1 января приносили жертвы во исполнение обета прошлого года и продлевали его на год грядущий (Дион, фр. 102. 12; xlv. 17. 9; li. 19. 7; Овидий, *Пост.* i. 79). Цезарь был первым человеком, принесшим ежегодные обеты (Dio, xlv. 6. 1). Обеты для *принцепса* были перенесены на отдельную церемонию 3 января 38 г. н.э.. Условия обета см., Например, в *Acta fratrum Arvalium* (Хензен), 107. Обо всем этом см. К. Латте, *R.R.* 314; Х. Маттингли (1950); С. Вайншток (1971), 21720, со многими ссылками.

3 Вайншток (1971), 3647.

4 Servius in Aen. viii. 681. Частный взгляд Августа: Plin. *N.H.* ii. 94; Серв. в *Ecl.* ix. 46.

Неудивительно, что одним из первых действий Второго триумvirата было установление официального государственного культа умершего Цезаря.¹

Обожествление правителей, живых или мертвых, не было частью римской политической традиции, но нет оснований предполагать, что это противоречило чувствам римлян.

Поклонение умершему благодетелю могло возникнуть спонтанно среди более скромных слоев населения.² Обожествление было чем-то, что даже самые искушенные люди не могли исключить как невозможное. В конце концов, существовало общее мнение, что некоторые из неоспоримых богов, например, Геркулес, Асклепий, Ромул-Квирин, когда-то были людьми.³ Вергилий выразил дух, в котором было принято обожествление умершего Цезаря в надежде, что он воспользуется своим влиянием для установления прочного мира. ` Посмотри, как взошла на небо звезда Олимпийца Цезаря, звезда, которая порадует всю нашу кукурузу зерном и окрасит пурпуром виноград на залитых солнцем холмах. Прививай свои груши, Дафнис, сейчас же; дети твоих детей наслаются плодами".⁴ Знаменательно, что обожествленные Юлий Цезарь, обожествленный Август и все другие императоры, которые были посвящены в сан в соответствии с надлежащей процедурой после своей смерти, стали частью официального пантеона римского народа.⁵ Такой статус никогда не присваивался живущему императору.

Тем не менее, искушенные люди были готовы воздать божественные почести даже живому благодетелю, несмотря на то, что это означало передачу ритуала и даже религиозных титулов человеку, в которого нельзя было всерьез поверить, что он обладает сверхъестественными способностями. Вергилий снова приводит пример. 'Ах, Мелибей, бог сделал возможным этот мой счастливый досуг, ибо он всегда будет богом для меня, и кровь молодого агнца из моего стада часто будет пятнать его алтарь"⁶. То, что благодарность приняла такую форму, было необычным для Рима, но далеко не беспрецедентным.⁷ То, что воздание религиозных почестей правителю должно быть обычной частью церемонии правления, было скорее греческим, чем римским.

1 Вайншток, указ. соч. 385401.

2 например, гракхам в местах, где они были убиты: Plut. C.G. 18.

3 Cic. *Раздел.* ii. 7 (19); *N.D.* ii. 24 (62). Но никакое освобождение от налогов не могло быть запрошено от имени бога, который когда-то был человеком: *Н.Э.* iii. 19 (49). Это не всегда подтверждалось в суде: *S.I.G.* 3 747.

4 *Изд.* ix. 47, пер. Е.В. Риу.

5 С. Habicht (1972), 70.

6 *Екл.* i. 68.

7 Humorously: Plautus, *Pers.* 99: *Ò mi Iuppiter terrestris, te coepulonus compellat tuos*. Хансон (1959), 64 показывает, что отождествление личности с божеством часто встречается у Плавта; очевидно, это не кощунственно, но забавно. Благодарность консулу, поддержавшему отзыв Цицерона из ссылки: *Ред. Сен.* 4 (8): "P. Lentulus, parens ac deus nostrae vitae, fortunae, memoriae, nominis". Почитание Мария в домах после победы над германцами: Plut. *Mar.* 27. 9; Мариусу Гратидиану после популярного эдикта: Cic. *Off.* iii. 20 (80). См. Н.Э. Нок (1928), 31 п. 51 = Н.Э. Нок (1972), 145. Также М.П. Чарльзуорт (1935), наиболее информативная статья. С. Вайншток (1971), 2936. *Триумфатор*, традиционно наряженный Юпитером. См. R.M. Ogilvie (1965), 2723, 67980. Вайншток (1971) располагает богатым материалом о религиозных почестях, оказанных Юлию Цезарю. Смотрите также рецензию на книгу Вайнштока А. Альфельди (1975) и Дж. Норта в *F.R.S.* lxxv (1975), 1717.

Для греков идея культа человека никогда не была полностью богохульной. Например, его регулярно вручали основателю города, обычно после смерти, но иногда и при его жизни. Вплоть до конца пятого века греческие города стремились к самодостаточности, полагаясь на свою безопасность благодаря добродетели граждан и поддержке их богов. В течение четвертого века города стали зависеть от великих правителей так же, как раньше зависели от богов, и начали выражать свою благодарность за особые блага, оказывая почтение своему правителю способами, ранее предназначенными для богов. Начавшись, культ можно было продолжать в надежде, что он вызовет дальнейшие благосклонности. Со временем божественные почести стали обычным средством выражения уважения. Греки предлагали их, среди многих других, римским губернаторам провинций.¹ Когда республика пала, римские граждане в итальянских муниципалитетах, да и в самом Риме, оказались в такой же зависимости от великого правителя. Римские поэты показывают, что готовность использовать формы богослужения как средство выражения благодарности существовала и в Италии.² Сцена была подготовлена для переноса

эллинистического ритуала в Рим и Италию, когда Юлий Цезарь при жизни продвигался к обожествлению. Но это развитие, как и переход к монархии, было прервано в 44 году до нашей эры убийством Цезаря.

Похоже, что самым глубоким возражением против поклонения правителю среди тех римлян, которые возражали против него, было то, что оно было монархическим. По-видимому, именно это сдерживало Августа, если не с самого начала его карьеры³, то, по крайней мере, после того, как он победил Антония и Клеопатру и стремился восстановить конституционное правление.

1 К. Хабиخت (1970); Д. Ролофф (1970); К. Довер (1974), 7581.

2 Обожествление Августа поэтами: ссылки в Weinstock (1971) 3045. Ср. Plin. *N.H.* ii. 1819: *Hic est vetustissimus referendi bene merentibus gratiam ut tales numinibus adscribant.*

3 То, что триумvir Октавиан был менее сдержан в том, что касалось обожествления, чем *принцепс* Августа, утверждается П. Ламбрехтсом (1953), а также Т. Тэгером (1957), 162.

Полный решимости не повторять судьбу Цезаря, он демонстративно отверг роль монарха.

Его заявленной целью было восстановление республики, и он позаботился о том, чтобы его позиция была определена, насколько это возможно, с точки зрения республиканской конституции. Август был *принцепсом*, первым гражданином, а не королем или диктатором.

Отныне, - цитирую его автобиографию, - я превосходил всех по влиянию, но власти у меня было не больше, чем у моих коллег на любом посту, который я занимал".¹ Из этого следовало, что он не мог получать почести, подобные цезарю и греческим царям. Условия первого гражданина и бога были несовместимы. Среди его сограждан официальный апофеоз должен был ждать его смерти.

Но это не меняло того факта, что использование религиозного ритуала для выражения благодарности или лояльности правителю стало частью политического лексикона² и что столь же выразительной альтернативы не существовало. Города, организации и, очень редко, частные лица использовали этот ритуальный язык, чтобы заявить о своих верноподданнических чувствах.

Такое поведение было слишком целесообразным, чтобы его можно было подавлять. Августу оставалось регулировать использование языка таким образом, чтобы он отражал образ его правления, который он хотел представить определенной группе подданных. Таким образом, ясно, что в Риме и для римлян в целом Август подчеркивал свое положение первого гражданина и, следовательно, по крайней мере после 27 года до н.э. отказался от прямого обожествления.³

В Риме или Италии, когда Август разрешал или поощрял церемонии, которые могли показаться приближенными к поклонению живому правителю, он обычно следил за тем, чтобы они были разработаны на основе традиционного ритуала, который не имел никакого отношения к королевской власти.

1 R.G. 34. 3. Об отказе Августа и преемников от прямого богослужения см. М.П. Чарльзуорта (1939).

2 Это был гибкий словарь, поскольку его можно было адаптировать к большому количеству имперских ситуаций: победа, болезнь, отсутствие, рождение наследника. Поклонение мертвому императору могло выражать лояльность римскому государству, но лояльность или отсутствие нелояльности к правящему императору могло быть продемонстрировано только через своего рода обожествление живого правителя.

3 В этой теме Л.Р. Тейлор (1931) по-прежнему остается фундаментальным.

*‘ἐν τοῖς συσσιτίοις οὐχ ὅτι τοῖς κοινοῖς ἀλλὰ καὶ τοῖς ἰδίῳις πάντας αὐτῷ σπένδειν’;
γενέθλιος ἡμέρα.*

Среди почестей, присужденных Августу сенатом после его победы над Антонием и Клеопатрой, было то, что в честь его *гения* на всех публичных и частных банкетах должны были возливаться возлияния.¹ Это выглядит как поклонение Августу как богу, но на самом деле это было всего лишь развитием культа *гения*,² который был частью обычного поклонения семье. У друзей человека было принято совершать возлияния в честь его *гения* по случаю его дня рождения.³

Почести, оказанные Августу, были всего лишь продолжением этой практики и, следовательно, не подразумевали обожествления. Использование этого слова Плавтом уже показывает двусмысленность относительно того, *гений* просто описывает личность человека,⁴ или же оно относится к сверхъестественному духу-хранителю, отдельному от индивидуума.⁵

Соответственно, возлияние *гению* индивидуума могло быть истолковано либо как обряд, адресованный этому индивидууму, либо, альтернативно, как обряд, совершаемый божественному духу от его имени. Таким образом, даже аристократ мог совершить возлияние за *гений* "своего друга" Августа без излишнего унижения.

Похоже, что возлияния на банкетах были призваны выразить и укрепить лояльность среди мужчин высшего класса. Но Август был полон решимости быть представителем народа, а также знати Рима. Начиная с дня благодарения за свою великую победу при Акциуме, Август

покровительствовал местным фестивалям и театральным постановкам, проводимым городскими подразделениями на *компите* или перекрестке дорог.

1 Дион, li. 19.; и Hor. iv. 5. 35 (13 г. до н.э.), используя *pumen* для обозначения *геня* Августа.

2 О культе *геня* см. Вард Фаулер (1914), 1722; Г. Виссова (1972), 78 и далее, 175 и далее; Н.Э. Нук (1947), 10872; К. Латте (1960), 333 № 3; Д. Фишвик (*H. Theol. Откр.* 1969); ид. (*F.R.S.* (1969)); М. Булард (1926), 23 и далее. Основные вопросы относительно первоначального значения культа *геня* (или *гениев*) в семье все еще остаются без определенного ответа. См. F. Bömer (1966), 88 и далее. Существует также проблема того, насколько *гениальность* и *нумэн* могут быть идентифицированы, как это описано в Latte (1960), 333 п. 3. Наблюдалось значительное совпадение. Но при Августе культ *нуменоров*, по-видимому, считался более подходящим для общественной религии, в то время как *гений* принадлежал домашнему хозяйству или более мелким подразделениям города.

3 Тиб. iv. 5; ii. 2 и (без упоминания *геня*) Hor. iv. 11. 67 (о покровителе); Овидий, *Трист.* ст. 5. 2 (о жене). О праздновании дня рождения см. W. Schmidt P.W. vii, 1. 1145, s.V. О связи между днем рождения, культом *геня*, и имперским культом см. D.M. Pippidi (1941), 39 и далее. Другим прецедентом возлияний *гению* Августа было размещение изображения благодетеля среди домашних *ларов*, чтобы благодетель почитался вместе с домашними богами (Suet. *Vit.* 2. 5); S.H.A. M. *Орел.* 3. 5. О *ларарии* в Помпеях см. Г.К. Бойс (1937).

4 Фразы, похожие на Чел. 263: *genio meo multa bona faciam*. Ср. Аул. 725; Ул. 622; Трк. 182; или курк. 628.

5 В этом смысле *гений* близок к сверхъестественному покровителю: *капитан* 879; Курс. 307; Мужчины. 138.

В конце концов он реорганизовал местное самоуправление Рима. Но в Древности создание новых административных единиц неизменно сопровождалось созданием соответствующих религиозных культов. В случае с новой организацией Августа культ был обеспечен реформированной версией поклонения *компите*.

Вместо или в дополнение к празднованию окончания года культ стал средством выражения чувства лояльности городского *плебса*. В результате реформы старые божества перекрестка, Ларес и Либер Патер из *компиты*, были заменены (или модифицированы в) Ларес Августа и Гений Августа.¹ В очередной раз общественный ритуал стал сосредоточен на императоре и его семье², не превращаясь в поклонение правителю и его семье.

На самом деле жителей Рима просили присоединиться к семейному богослужению Августа. Август был очень осторожен и предпринял предварительные меры для того, чтобы это расширение его семейного богослужения было формально надлежащим. Когда Август стал

большим понтификом в 12 году до н.э., он не переехал в официальную резиденцию главы римской религии, а вместо этого выделил часть своего дома на Палатинском холме в общественную собственность.³ Там он посвятил святилище Весты, которое содержало в дополнение к изображению этой богини *ларес* и *пенаты* дома Августа.⁴ Таким образом, домашнее богослужение в доме Августа стало общественным культом, и граждан в целом можно было попросить присоединиться к нему. В случае обычного домашнего поклонения *ларам*, сам ритуал обычно выполнялся вольноотпущенниками или рабами. Эта практика также была принята для богослужения в *компите*.

1 О первоначальном характере *сборников* — в ознаменование окончания сельскохозяйственного сезона? — см. М. Меслин (1970), 41 и далее. О раннем покровительстве Августа культу см. Боянсе (1950) = (1972), 2917. Ср. Prop. ii. 22. 1314; Suet. Aug. 31. 4; 57; Verg. Aen. viii. 71518. О реформе Августа см. Л.Р. Тейлор (1931), 18490; Ф. Бемер (1957), 707. C.I.L. xi. 3200 = Дессау 89 датирует реформу 7 годом до н.э. Овидий, *Фаст.* v. 1458; Дио, lv. 8. 67 описывает реорганизацию. Подробнее об играх смотрите в разделе М. Булард (1926), 15170 и *Делос*, ix (1926), о картинах на Делосе.

2 Dedications *laribus Augustis et genio Caesaris*, C.I.L. vi. 44559, 3095762; ii. 1133, 4293, 4297; iii. 5158. Подобный культ, также поддерживаемый вольноотпущенниками, мог существовать в великих домах: Тас. *Ann.* i. 73: "августейшие культы для всех людей в режиме коллегиума власти, Cassium quendam mimum corpore infamem adscivisset".

3 Дио, лив. 27. 3.

4 C.I.L. i2. 313; Овидий, *Пост.* iv. 949; *Мет.* xv. 864. О святилище см. К. Циглер, P.W. xviii. 3. 603, s.v. Palatium.

За это отвечали вольноотпущенники (*magistri*), а им помогали рабы (*ministri*).¹ Это было уместно, поскольку вольноотпущенники составляли значительную долю населения Рима.²

Богослужение в *компите* не фигурировало в национальном религиозном календаре. Тем не менее, это ознаменовало важный этап реорганизации Рима при Августе. Новая форма богослужения символизировала тот факт, что в сам город пришел августовский порядок. В 58 году до н.э. политическая активизация Клодием коллегий, ранее отвечавших за богослужение на перекрестке, символизировала, а также ускорила разрушение закона и порядка в последние годы республики. Юлий Цезарь подавил коллегии.³ Августа с присущим ему тактом не спешил вмешиваться в управление Римом. Но после поселения в 21 году до н.э. он начал делать это, казалось, неохотно, но с решительным эффектом.⁴ Люди уже смотрели на него как на своего покровителя. Организовав основные службы, а позже и местную администрацию, Август "заслужил" покровительство народа. Культ в *компите* был религиозным следствием покровительства *принцепса* народу Рима.

Как только *гений* Августа стал объектом различного рода религиозных почестей, последовало его использование для подтверждения клятв. Бемер доказал, что подобная практика не имела прецедента в клятвах, якобы данных рабами *гением* их хозяина.

1 О роли вольноотпущенников и рабов в поклонении *ларам* (а не *пенатам* или Весте) см. F. Bömer (1957), с. 326. Надписной материал, включающий *викомаджистри* и *викоминистри*, там же. 3752. Вольноотпущенники, поклоняющиеся *гению* своих хозяев, C.I.L. ii. 1980; v. 1868; vi. 2579, 3684, 30883; x. 8601; xi. 356, 818, 6806. Ср. Руджеро, *Дизион. Эпиграф.* iii. 453 и далее.

2 П.А. Брант (1971), 386.

3 О *vicī* и их колледжах, а также об их политической эксплуатации или подавлении см. A. Lintott (1968), с. 7783; S. Treggiari (1969), с. 198. Suet. *Div. Jul.* 42; Овидий, *Постный*, ст. 145 и комментарий Бемера, *Изд.* ii. 302.

4 А.Х.М. Джонс (1960), 1215; Р. Сайм (1939), 4023.

5 Ф. Бемер (1966), особенно 1045, указывает, что два отрывка из Плавта и Теренция, которые обычно цитируются, не являются примерами клятв, данных членами *семьи гением* своего учителя. В каждом случае проситель обращается к человеку, к которому он обращается, благодаря *гению* последнего: Плавту. *Капитан* 997; Тер. *Андр.* 289. У августовских авторов обращение к *гению* все еще используется в обращениях: Тиб. iv. 5. 8 (*гений* возлюбленного в призыве к любви); Гор. *Ер.* 1. 7. 94 (*гений* покровителя в призыве к помощи). В Тиб. iv. 13. 5. Ps.Тиб. клянется в любви Юноной своей возлюбленной; там же. iii. 6. 48 девушка клянется в любви своими собственными глазами, своей Юноной и своей Венерой. Даже в прямой клятве управляющего фермой своему хозяину (ст. *Ер.* 12.2), где клятва дана *гением* хозяина, контекст представляет собой призыв к сочувствию. Клятва, принесенная *гением* правителя, поскольку она, возможно, была принесена *гением* Цезаря (Дион, xlv. 6.1, 50.1) и в конечном итоге была принесена *гением* правящего императора, не могла развиваться только из этой традиции.

Влияние клятв *τὸν* эллинистических правителей, должно быть, имело решающее значение. Ф. Бемер (1966), 827; П. Германн (1968), 467.

Но клятва, принесенная *гением* императора, возникла спонтанно - или, по крайней мере, не в ответ на недвусмысленный приказ.¹ Об этом свидетельствует тот факт, что Тиберий отказался признать это.² Гай был первым императором, принесшим клятву, и еще позже *гений* императора³ стал регулярно фигурировать среди богов, которых призывали утвердить официальную клятву верности.⁴

Правомерно ли нам рассматривать культы верности как религию - это вопрос, на который нелегко ответить. Во-первых, определение религии общеизвестно сложно.⁵ Практически

невозможно сформулировать определение, которое охватывало бы все явления, к которым в наивном употреблении можно было бы прикрепить прилагательное религиозный.⁶ Во-вторых, культы верности были разного рода. Единое определение религии не охватило бы все до единого, но я подозреваю, что каждый аспект культа можно было бы охватить по крайней мере одним широко используемым определением.

Нет ничего сложного в религиозной природе культа, предлагаемого императору. В конце концов, император стоял между жителями и хаосом гражданской войны. Почти все были заинтересованы в том, чтобы боги сохранили всех императоров, кроме самых худших.⁷ Как мы видели, большая часть сторонников религии верности молились за императора, а не ему.

1 Кор. Ер. ii. 15 (12 г. до н.э.) предполагает, что это было широко распространено — если *numen* здесь, как и в Одах iv. 5. 33, относится к гению. Но Вайншток (1971), 213 предполагает, что в 13 году до н. э. была предпринята неудачная попытка ввести клятву нумэнов.

2 Dio, lvii. 8. 3; lviii. 2. 8. Ibid. 12. 6 предполагает, что клятвы (*гения?*) Тиберий и Сеян, тем не менее, были назначены неофициально.

3 Сал. Кал. 27.3, ср. Дион, лиск. 14. 7.

4 В муниципальных хартиях Дометиана: *Lex munic. Salp.* (814 г. н.э.), 36; *Lex munic. Малак.* (814 г. н.э.), 59. Восковые таблички из Геркуланума показывают его использование в частных соглашениях при Веспасиане. Г.П. Каррателли, *Часть I. Пропуск*, iii (1948), 174 № 19, 173 f. nos. 17 f. 171 № 16, 177 № 22, 179 № 24. В. Аранжио Руис и Г.П. Каррателли, *Часть i. Пропуск*. ix (1954), 64 № 65 - нероновский. Клятва смогла сосуществовать с христианством, ср. отчет из Аддис-Абебы в *The Times* от 18.9.75, стр. 6: "Торжественная клятва правдивости, *Хайле Селассие Йимут*, (Клянусь именем Хайле Селассие) все еще используется". В христианской римской империи солдаты давали клятву *per deum et per christum et per spiritum sanctum et per maiestatem imperatoris* (Veget. i. 5).

5 У.Р. Комсток (1972), 1827; К. Гирц (1966), 146.

6 Определено как отсылка к сверхэмпирическому К.Я. Глоком и Р. Н. Старком (1965); как отсылка к священному Э. Дюркгеймом (1912) и М. Элиаде (1961); как отсылка к предельности П. Тиллихом (1960).

7 Определенные группы, например сенаторы, могут счесть правление конкретного императора невыносимым. Но для основной массы населения почти *любой* принятый император был лучше, чем спорное наследование. Большая часть империи управлялась сама по себе — при условии, что не вмешивалась война, гражданская или внешняя.

Но существовало также множество ритуалов, которые подразумевали, что мертвые императоры становились богами или даже что живой император был богом.

Здесь следует различать ритуал, обращенный к живым правителям, и ритуал, обращенный к мертвым. О тех императорах, которые были официально посвящены в сан после их смерти, не могло быть и речи: они были богами, и поклонение им было частью государственной религии Рима. Как мы видели, римляне были готовы поверить, что великий общественный благодетель действительно может стать одним из богов.¹ Таким образом, обожествление Августа или некоторых из его преемников не было изначально невозможным, и эти умершие правители могли быть причислены к богам римского народа так, как этого не могли сделать живые люди. Но, конечно, хотя было возможно, что правитель может стать богом после смерти, требовались какие-то независимые доказательства, чтобы доказать, что он действительно это сделал.

Настрой, необходимый для того, чтобы сделать поклонение обожествленному правителю практически возможным, был создан церемонией конфирмации. Всякий раз, когда ситуация требовала обожествления умершего императора, выступал свидетель, чтобы под присягой засвидетельствовать сенату, что он видел, как душа усопшего императора восстала из погребального костра. Затем сенат приступил к причислению умершего *принцепса* к богам римского народа.² Римлянам эта церемония иногда может показаться такой же абсурдной, как и нам. Но не совсем.³ В конце концов, к свидетельству об апофеозе императора относились так, как относились к вундеркиндам с незапамятных времен. Всегда существовало правило, согласно которому именно акт официального принятия, будь то магистратом или сенатом, превращал необычное событие в чудо, и этому правилу следовали до такой степени, что публичное объявление могло превратить даже выдуманное событие в действительное божественное проявление.⁴

Во втором веке церемония по крайней мере дважды претерпевала интересные изменения. В этих случаях как бы разыгрывался апофеоз. Через некоторое время после того, как тело императора было кремировано или похоронено, состоялась вторая траурная церемония.

1 Cic. *Rep.* vi. 16, 24.

2 Dio, lvi. 46. 2, cf. Suet. *Aug.* 100. 4 (Augustus). Дио, ликс. 11. 4 и последующие. (Друзилла).

3 Сен. *Апоколоцинтоз* высмеивает церемонию, но Liv. i. 16 предвосхищает ее в своем описании смерти и апофеоза Ромула и воспринимает это совершенно серьезно.

4 См. Выше, стр. 245. Правило: Liv. x. 40. 11.

На этот раз восковое изображение умершего правителя было сожжено на искусно устроенном погребальном костре. Из самой верхней истории погребального костра был выпущен орел, и когда птица поднялась в воздух, было сказано, что душа императора вознеслась на небеса.¹ Эта очень странная церемония может быть истолкована в свете римских верований относительно предзнаменований и чудес. Вторые похороны были в некотором смысле предзнаменованием апофеоза императора, и поскольку оставалось неясным, просто ли

предзнаменования предвещали будущее или действительно были его причиной, зрителям похорон 2 не нужно было решать, действительно ли шоу, которое они смотрели, привело к обожествлению их умершего правителя или только предвещало это. В любом случае, церемония не зависела полностью от рук богов: они могли помешать ей, послав дождь, чтобы потушить огонь, или побудив орла отказаться от сотрудничества.

Никогда не проводилось церемонии обожествления живого правителя, поскольку с точки зрения государственной религии римского народа император не был частью пантеона.

Это, конечно, не означало, что отдельным людям или, чаще, группам или сообществам было запрещено чтить живого правителя, как если бы он был богом. Иногда такое случалось даже в Италии, но это было очень распространено в провинциях, особенно в восточных провинциях, жители которых были знакомы с культами правителей со времен эллинизма. Поскольку предполагалось, что культ правителя является выражением благодарности, обычно его предлагали управляемые, а не по приказу правителя. Конечно, не могло быть и речи о контроле за каждым его аспектом.³ Но Август предпринял попытку контролировать его наиболее заметные проявления⁴, особенно в ритуале провинциальных собраний.

1 Бикерман (1929), (1973), (1974). Бикерманн утверждает, что эта форма была обычной после Траяна, но единственные зарегистрированные случаи - это случаи Пертинакса и Септимия Севера. Самый полный отчет - Геродиан iv. 2; см. также S.H.A. *Пертинакс*, 15. 1. Согласно Hohl (1938), это были единственные случаи. *Funus imaginarius* был подарен колледжем рабу, которому его хозяин отказал в погребении (*I.L.S.* 7212).

2 См. выше, стр. 27.

3 О разновидности культа см. C. Habicht (1973), 4250.

4 Л.Р. Тейлор, указ. соч. 20514. На Востоке Август "разрешал" посвящать храмы себе при условии, что его имя было связано с именем Рима (свет. *август.* 52). Для провинциалов он разрешил храмы *Августа и Рима* в Пергаме и Никомедии, но для римских граждан в Никее посвящение должно было быть *Дивусу Юлию и Риму* (Dio, li. 20. 6). Но в надписях есть многочисленные упоминания только бога Августа, например, Эренберга и Джонса 106 = *I.L.S.* 9495; 107 = *Ann. ép.* (1939), 113; 108 = *Ann. ép.* (1921), 2; 110 = *C.I.L.* x. 1613; 115 = *B.S.A.* xlii (1947), 222, № 9; 118 = Wilcken, *Chrestomathie*, № 112. О почитании имперских образов см. A. Alföldi (1970), 6879.

Предположительно, было бы невозможно проводить одну политику в Италии и совершенно иную в провинциях.

Нет никаких свидетельств того, что нормальный римлянин верил в то, что живой император обладал сверхъестественной силой. Считалось, что императоры не способны влиять на погоду

или урожай, или действовать на расстоянии, или слышать молитвы и отвечать на них.¹ Обеты приносились от имени императора, но не императору, и, как правило, считалось, что император не обладает даром исцеления.² Домашевский отметил, что в армейских лагерях на статуях правящих императоров чаще всего были начертаны их официальные титулы, без каких-либо намеков на божественность.³ Император не считался божественным существом в том же смысле, что и Юпитер. Фактически, известно, что только два императора применяли термин "бог" по отношению к самим себе.³

Римляне прекрасно понимали разницу между императором-человеком и богом. Они также знали, что, хотя Август⁴ был достоин посмертного апофеоза как второй основатель Рима, некоторые из его обожествленных преемников были гораздо менее достойны этого.⁵ Культы верности во все времена, должно быть, были сопряжены с ужасающим количеством лицемерия.⁶ Как же тогда они выживали?

1 К. Латте, *P.P.* 308; Н.Э. Нок (1952), 237 и далее (1957), 115.

2 Инциденты, связанные с Адрианом (Щ.А. *Имел.* 25) и, прежде всего, с Веспасианом. (Сало. *Вечер.* 7; Такт. *История.* iv. 81 и далее; Дион, lxi. 8) были совершенно исключительными, и в случае с Веспасианом являются предзнаменованиями божественной поддержки, а не царских чудес. См. Н.э. Нок (1957), 117-19. Но смотрите Щ.А. *Карак*, ст. 7: гирлянды, снятые с императорской статуи для использования в качестве лечебных средств.

3 Об императорских статуях в лагерях см. А. В. Домашевский (1895), 68. На его № 14352 указаны только титулы, в то время как 13940 посвящены *гению императора*. См. также Ф. Блюменталь (1913), 328: в Египте император официально не был богом. Ф. Миллар (1973), 158 о Гае (Филон, *Закон. объявление Гайума*, 353) и Домициане (Свет. *Дом.* 13; ср. Март. v. 8 и Дион Хрис. xlv. 1). См. также Г.У. Бауэрсон (1972), 1826, который утверждает, что провинциальное священство не считалось религиозной обязанностью. Согласно Диону, ли. 20. 8, ни один император, даже достойный обожествления, не осмеливался претендовать на эту честь при жизни. Это лишь слегка преувеличено.

4 О гуманности императора см. М.П. Чарльзуорта (1939). Seneca, *Clem.* i. 10. 3: (*Augustum*) deum non tamquam iussi credimus. Считалось, что место (предполагаемого) рождения Августа имело "оглушительную" атмосферу (сут. *августа* 6 и 94).

5 Сенека написал "*Апоколоцитоз*", чтобы высмеять обожествление Клавдия, но затем правящий император (Нерон) попытался отменить обожествление (Suet. *Клод.* 45).

6 См. Некоторые ссылки у Ф. Сотера (1934) или К. Скотта (1933); (1935).

Во-первых, ритуал давал простор для определенного двоемыслия; например, в случае с культом *гения* 1 или других имперских абстракций существовала некоторая двусмысленность

относительно того, совершалось ли поклонение императору или от его имени. Тогда можно было бы утверждать, что индивид, которому боги поручили правление миром, в чем-то принципиально отличался от обычных людей.² Люди могли бы убедить себя, что император был обязан находиться в тесном контакте с могущественным божественным покровителем,³ или что существенными качествами характера он обязан особому божественному вдохновению.⁴ Без сомнения, страх и амбиции были мощными мотивами для соблюдения правил, как только они были установлены. Но все это не ведет нас к сердцу учреждения. Можно было бы предположить, что культ правителя рухнул бы под тяжестью собственной абсурдности, если бы не настоящая социальная потребность. Империя просто не могла обойтись без языка лояльности. Императору нужно было культивировать лояльность своих самых могущественных подданных и самому убедиться в том, что она существует. Испытуемые, будь то из чувства благодарности или честолюбия,⁵ или просто для того, чтобы избежать подозрений в подрывных намерениях, нуждались в средствах демонстрации лояльных чувств. Все эти мотивы можно увидеть в действии на заре поклонения императору в провинциях. В азиатских провинциях поклонение Августу провинциальными собраниями началось сразу после поражения Антония и окончания гражданской войны, в основном по инициативе провинциалов.⁶ Без сомнения, азиатские греки испытывали благодарность за мир; несомненно, эти бывшие подданные Антония хотели убедить своего нового правителя, что теперь они будут ему верны. Хорошо известно, что поклонение императору провинциальными собраниями в Западных провинциях появилось позже и было навязано правительством.

1 н.э. Нок (1952), 23942 отметил, что иногда *гению* приносились в жертву по обету даже неодушевленные предметы. De Ruggiero, *Diz. Epurp.* iii. 475 и далее; Тез. Л.Л. vi. 1836.

2 С. Habicht (1973), 659.

3 н. э. Нок (1947). Можно сравнить *форту*ну, божественное качество, которое может быть присуще определенным людям, как утверждает Цицерон в *Imp. Gn. Pomp.* 478.

4 Х. Маттингли (1937), особенно 11115; М.П. Чарльзуорт (1937); Н.Э. Нок, *С.А.Н.* х. 489; Дио Хрис. iii. 52.

5 Провинциальное духовенство как ступенька к императорским почестям: А. Штайн (1927); средство личной демонстрации: Epict. i. 19. 269.

6 Совет Азии существовал во времена республики: Дж. Дейнингер (1965), 14 и далее, происхождение культа Октавиана там же, 1619. В Вифинии культ зародился в то же время: Dio, li. 20. 7.

Более того, впервые он был введен в самых недавно завоеванных провинциях: Лугдунской Галлии, Германии, Британии. Это похоже на уловку для того, чтобы заставить покоренную знать публично продемонстрировать свое согласие с римским правлением. В ряде более населенных

провинций еще во времена правления Веспасиана появились провинциальные собрания и провинциальный культ императора. Вероятно, не случайно, что этот император, пришедший к власти в результате гражданской войны, должен создать новые институты, чтобы убедиться в лояльности своих подданных.¹

Вся римская система была основана на лояльности, и при принципате объект лояльности стал персонифицированным в лице императора. Как развить и передать лояльное отношение среди людей, разбросанных по огромной территории, и сосредоточить их внимание на далеком правителе, которого почти никогда не видели, было проблемой, которую должна была решить великая территориальная империя.² "Нормы не живут сами по себе, они должны быть воссозданы с помощью ритуальной церемонии".³ Лояльность жителей Римской империи была воссоздана церемониями, взятыми из религии: фестивали, процессии, храмы, статуи, ⁴ алтари, жертвоприношения, даже очень редко мистерии⁵ сосредоточивали внимание людей на их отдаленном суверене, как в их первоначальном контексте они сосредоточивали его на отдаленных богах.⁶

Образованные римляне осознавали природу императорского культа. Римский закон не предусматривал никакого наказания за лжесвидетельство, кроме позора. Как мы видели, это рассматривалось как оскорбление бога.⁷

¹ Дж. Дейнингер, указ. соч. 2733.

² См. А.Н.М. Jones (1964), 1061 об отсутствии активного патриотизма в более поздней империи.

³ Г.К. Парк (1963), 200.

⁴ Л. Роберт (1960); Х. Крузе (1934); Р.Х. Бауман (1974), 8292. *Р. Оху.* 2130. 1. 18: петиция, положенная к ногам императорской статуи. Также на императорских статуях: М. Вегенер (1939); Х.Г. Нимейер (1968).

⁵ Х.В. Плекет (1965).

⁶ Ф. Миллар (1972), 147, 161, 164, подчеркивает "то, каким образом император занимает свое место среди других богов", и что "значительная часть культовых действий, направленных против языческих богов, была адресована также императору". Но, конечно, до тех пор, пока верующие "осознавали", что они не умиротворяют бессмертное существо или того, кто способен к чудесному вмешательству на расстоянии, их поступок не был полностью религиозным.

⁷ Ср. выше, 42. *Тас. Анн.* i. 73: *deorum iniurias discrae*. Н.Э. Нок (1941), 94, показывает, что божественной санкции было достаточно для защиты неприкосновенности гробниц.

Но нарушение клятвы, принесенной именем императора, часто (в соответствии с пристрастиями правящего императора) каралось как государственная измена.¹ Основное

возражение римского правительства христианам, вероятно, было религиозным: они не поклонялись национальным богам и отговаривали от этого других.² Но они также отказались поклоняться императору, и это считалось свидетельством нелояльности и, следовательно, по крайней мере потенциально, государственной изменой.³ Культ императора был в основе своей светским институтом, но это не мешало людям, которые верили в выживание империи, быть искренне и эмоционально вовлеченными в него.

Нок сравнил имперский культ с культом штандартов, которые хранились с изображениями богов и императоров в святилище римского лагеря и были в некотором смысле своеобразными богами армии. ` Никакое уважение не было слишком велико к этим суровым воплощениям профессиональной и личной святости ... Их потеря была величайшим позором, и любое оскорбление в их адрес, без сомнения, вызвало бы негодование, которое редко вызывает обычное святотатство. И все же они были скоропортящимися материальными объектами, подлежащими замене, а не восстановлению, даже если император был смертным человеком"⁴. Как культ штандартов придавал ритуальное выражение *духу корпуса* и коллективному чувству чести, которое было необходимо для военного функционирования подразделения, так и имперский культ в его различных аспектах выражал чувства подчинения, лояльности, благодарности и заботы о безопасности императора, которые должны были преобладать, чтобы система не погрузилась в хаос. Язык культа верности часто был унижительно раболепным. Но в основе всего этого лежало широко распространенное и оправданное чувство, что ни для кого не может быть мира, если не будет бесспорного и поддерживаемого богом (*феликса*, "счастливчика") императора.

На практике религия лояльности затрагивала в основном организованные слои общества.

1 Лжесвидетельство именем императора обычно наказывалось: Dio, lvii. 8. 3; Tac. *Ann.* i. 73. 2; Min. Феликс, 29,5 октября; Трет. *Apol.* 28; *Dig.* xii. 2. 13. 6. Но не все императоры подвергались судебному преследованию по этому обвинению (*C.J.* iv. 1. 2). См. Т. Моммзен (1899), 586; К. Латте (1931), 34657.

2 Наиболее четко аргументировано Г.Э.М. де Сте Круа (1963).

3 Трет., *Apol.* 28 показывает, что в неофициальном смысле христиан обвиняли в государственной измене; *ibid.* 35 показывает, что неучастие в имперском культе было одной из причин обвинения, ср. Т. Моммзен (1890).

4 н.э. Нок (1952), 239. О лагерном святилище штандартов и его содержанием см. А. В. Домашевский (1895), 914. О штандартах см. Tac. *Ann.* i. 39, iv. 2; Suet. *Tub.* 24; Tac. *Hist.* i. 36; Джозеф, *Б.Дж.* v. 6. 1. Терт. *Ad Nationes*, 12; *Apol.* 16. 8.

Частных посвящений было немного.¹ В Риме были задействованы в основном священники, магистраты и сенаторы и, в меньшей степени, коллегии более скромных граждан и

вольноотпущенников. В муниципалитетах обрядами занимались магистраты, священники, местные советы и колледжи. Но, помимо римских колледжей, люди, наиболее постоянно занятые ритуалом верности, были имперскими чиновниками и солдатами.

Мы больше всего знаем о ежегодном ритуале в случае с колледжем *Арвалес*, потому что их записи случайно сохранились,² но есть все основания предполагать, что в других колледжах проводилась аналогичная программа. Мы знаем, например, что в Риме все жреческие коллегии праздновали день рождения императора³ и время от времени произносили обеты за его здоровье и устраивали игры во исполнение своих обетов.⁴ В каждом случае в ритуале участвовало всего несколько исполнителей, но свидетелями его были другие члены исполняющего обязанности органа. Например, когда в Риме императору предлагались ежегодные *воты*, коллегии и магистраты пришли в полном составе. Вдали от Рима на соответствующей церемонии присутствовали местные магистраты, декурионы и священники.⁵

1 См. Э.Дж. Бикерманн (1973), 57: археологи нашли мало статуй императоров, кроме как в общественных зданиях, и очень мало посвящений, сделанных лицами без какого-либо общественного статуса. Но, согласно Фронто, в магазинах Рима было множество картин и резьбы Марка Аврелия (*н.э. М. Цезарь*. iv. 12. 4 = Хейнс, стр. 206).

2 G. Wissowa, P.W. ii. 2. 146385, s.v. Arvales fratres. Они совершают *воту* в начале правления и в конце каждого года, на случай походов, болезней, родов. Они совершают жертвоприношения в дни рождения императоров и годовщины восшествия на престол или обретения определенных полномочий, в день рождения дивуса Августа и т.д. О законе см. выше, стр. 63, п. 5.

3 О днях рождения обычно см. Выше, стр. 69 п. 3. Празднование дня рождения империи колледжами: *C.I.L.* x. 8375; банкет в капитолии, Дио, лив. 26; иногда представляет людям и / или играет в цирке. Согласно Диону, xlviii. 18. 5 от всех граждан требовалось надеть лавровые венки и веселиться на праздновании дня рождения *дивуса* Юлия. Сенаторы и их сыновья, не выполнившие этого, были оштрафованы, наказание остальных предоставлено богам.

4 *P.G.* 9.

5 О *воте* в Риме см. Х. Маттингли (1950, 1951); также Л. Маргитан и К. Петролеску (1976). Отчет Плиния из Вифинии предполагает, что в праздновании восшествия на престол Траяна (28 января) участвовало значительное количество людей. "Мы отпраздновали с *подобающим ликованием*, сэр, день вашего восшествия на престол... и вознесли молитвы богам, чтобы они сохранили вам здоровье и процветание. Мы также принесли присягу на верность вашим товарищам-солдатам ... и обнаружили, что *провинциалы* тоже горят желанием принять ее..." (*Ер.* x. 52, перевод Б. Рэдиса). Точно так же 3 января Плиний и жители провинций принесли и исполнили ежегодные клятвы императору: *ibid.* x. 345. Посмотрите заметки Шервинуайта к письмам. *Tert. Ал.* 35. 14 показывает, что некоторые имперские дни были подлинно народными праздниками и поводами для веселья. Блюменталь (1913), 344, показывает, что римские офицеры и местные *стратеги* присутствовали на торжествах. См. также Ф. Миллар (1972), 1512. О церемониях и шествии на императорских десятилетиях см. Э.В. Мертена (1968).

Другие торжества, возможно, посетили меньше людей, хотя трудно оценить, в какой степени они привлекли зрителей. Но поскольку большинство императорских мероприятий были *праздничными* и, следовательно, по крайней мере теоретически, свободными от работы¹, ничто не мешало людям смотреть и слушать, не обязательно с безразличием. Легко недооценить эмоциональное воздействие обряда жертвоприношения. Это было впечатляющее зрелище, которое вызывало ассоциации со всеми самыми торжественными моментами жизни римлянина. Прежде всего, это была первобытная эмоция, вызванная актом убийства.² Во многих случаях требовалось нечто большее, чем просто наблюдение, поскольку значительная часть благодарственных мероприятий принимала форму *молитв*. 3. *Моление* требует участия всех. Все храмы были открыты для людей для общих молитв. Люди присутствовали в праздничных одеждах, увешанные гирляндами, и приносили в жертву вино и благовония,⁴ которые, возможно, иногда выдавались для этой цели.⁵ Таким же образом средства очищения были выданы всем жителям Рима перед Светскими играми.⁶

1 О *feriae* см. К. Латте, *R.R.* 1989; удостоверение личности (1950), 32840; Н. Э. Нок (1952), 188 = (1972) 738; *Cic. Leg. ii.* 29. Загрязнения можно было бы избежать, если бы работа прекращалась, когда процессия приближалась к месту проведения работ (*Macr. i.* 16. 912; См. в верг. *Георг. i.* 268; Фест, 292). Цицерон, похоже, мало обращал внимания на традиционные празднества, поэтому J.P.V.D. Balsdon (1969), 734.

2 О впечатляющей жертвоприношения животных см. Р.М. Огилви (1969), стр. 502. У. Буркерт (1972), особенно 45 и далее, пытается объяснить эмоциональный эффект обряда убийства и его уместность как символа групповой солидарности.

3 *R.G.* 4: *dies autem per quos ex senatus consulto supplicatum est fuere DCCCLXXX*; *ibid.* 9: *privatim etiam et municipatim universi cives unanimiter continenter apud omnia pulvinaria pro valetudine mea supplicaverunt*. *Прошения* о календарях в Ст. Эренберг и А.Х.М. Джонс (1949), 4454: 7, 16, 30 Январь; 6 марта; 14, 16 апреля; 12, 29 мая; 9 августа; 3, 4, 23 сентября; 7, 18 октября; 16 ноября; 15 декабря. Большинство происходит от *feriale Cumanum*, *I.L.S.* 108. Вероятно, в муниципалитетах они были более частыми, чем в Риме.

4 Г. Виссова, *P.W.* 2 *R.* iv. 94251, s.v. Молитвы. *Liv.* xxx. 17. 6: все эдилы выступают за то, чтобы в городе был аперитив, по кругу приветствуются решающие вопросы повестки дня на всеобщее обозрение. х. 23. 1: вино и благовония предоставлены в распоряжение людей. *iii.* 5. 4 и другие: участвовали мужчины и женщины. *xl.* 37. 3: участники были увиты лавровыми венками и держали в руках веточки лавра. При империи *молебны* редко проводились для подачи срочных прошений, гораздо чаще для публичного благодарения.

5 В. Эренберг и А.Х.М. Джонс (1949), 100 = *I.L.S.* 112, 2034.

6 Р.W. 2 R. i, A2, 1712, с. В. священные люди. Вино и благовония, выдаваемые для возлияний населению Нарбо в связи с культом *нуменора Августа*: В. Эренберг и А.Х.М. Джонс, указ. соч. 100 = *I.L.S.* 112.

Праздник, конечно, не закончился жертвоприношением. Последовали празднования другого рода. Иногда проводились публичные игры.¹ Перед играми процессией несли изображения богов, в адрес которых приветствовали или освистывали в зависимости от отношения человека к деятельности, покровительствуемой конкретным богом. Атмосфера не была благоговейной, но и не безразличной. Можно было бы сравнить передвижение статуи местного святого по случаю его ежегодного фестиваля по улицам деревни в современной Италии.² Даже если за жертвоприношением не следовали игры, оно обычно завершалось каким-нибудь пиршеством.³ Банкет был обычной частью празднования дней рождения⁴, включая, конечно, дни рождения императора.⁵ Банкеты проводились в годовщины храмов⁶ и после жертвоприношений великих римских коллегий.⁷ На более низком социальном уровне банкеты ассоциировались с древними жертвоприношениями *курий*.⁸ Сенаторов имели честь присутствовать на банкетах, устраиваемых на Капитолии в Риме.⁹

Можно предположить, что местные сенаты и, возможно, другие корпорации имели аналогичные привилегии в провинциальных городах. Когда было забито большое количество животных, конечно, было бы удобно, если бы для поедания жертв было приглашено соответственно большое количество мужчин. Есть свидетельства того, что солдаты присутствовали на официальных жертвоприношениях и должным образом участвовали в трапезе.¹⁰

1 Ссылки в G. Wissowa (1912), 4568. Обеты за здоровье Августа вылились в *игры ex voto* (R. G. 9). Игры в *фериях* в честь благодарения за победу при Акциуме (Dio, liii. 1. 5); в *наталисе* в честь императора (Dio, liv. 26. 2). Также Jos. B.J. vii. 2.

2 Овидий, *Ars. Am.* iii. 2; ср. Cic. *Ad Att.* 13. 44. 1. *Помпейские цирки* республиканских времен: Дион. Гал. ii. 71. 4; vii. 72. 489. Tert. *Внимательно.* 10. 12; *Ad Nat.* 1, 10; К. Латте, *R.R.* 2489; П. Уайзман (1974), 160.

3 Макр. Сб. i. 16. 3; Дж. Марквардт, *Ст.* iii. 268 п. 10; Дж.П. Вальцинг, *Профессиональные корпорации*, i. 235; К. Латте (1960), 391.

4 марта х. 27, ср. Cic. *Фил.* ii. 6. 15; Гель. xix. 9.

5 Дио, лив. 26; Эренберг и Джонс, 101 = *I.L.S.* 154. 10.

6 С.*I.L.* xii. 3058.

7 О Арвалесе Г. Виссове (1895), 147 и далее; о банкетах *Салий*: Сало. Клод. 33. Plin. N.H. x. 45: первый павлин, когда-либо убитый к столу в Риме, был на пиру авгуров.

8 Р.Э. Палмер (1970), 120. Дион. Гал. ii. 23. 2 и 65. 4, ср. также день благодарения в сочетании с пирами племен и *visi* после победы Веспасиана, Джоса Б.Дж. vii. 4. 1.

9 Сет. авг. 35; Дио, лив. 14; Т. Моммзен, *R.St.* iii. 8945.

10 Ос. Б.Дж. ст. 4: возвращение Тита, отмеченное ритуальным благодарением в присутствии войск, за которым следует пир для солдат. Амт. xxii. 12. 6: войскам становится хуже от выпивки после жертвоприношения.

Также известно, что в муниципалитетах могут быть предусмотрены меры по накормлению всего населения или, по крайней мере, по раздаче особых деликатесов, медового вина и выпечки.¹ Конечно, участие в банкете после жертвоприношения не обязательно поднимало моральный дух. Не предполагалось, что это приведет посетителя к духовному общению с божеством.² Но чувство человеческой общности у обедающих может быть усилено осознанием торжественного характера мероприятия.³ Подводя итог, можно сказать, что ритуал верности никогда не вовлекал зрителей в интенсивное мысленное участие прихожан на еврейской или христианской службе, но это была и не просто холодная церемония, проводимая несколькими профессионалами.

Был еще один способ, которым Август связывал общественную религию Рима со своим собственным положением: он придавал выдающийся статус культу богов, которые были особенно связаны с его собственной карьерой. В этом он также следовал примеру великих деятелей поздней республики, которые верили или, по крайней мере, утверждали, что пользовались особым покровительством определенного божества. В случае Августа покровительствовали Аполлон и Марс. Август рано провозгласил свою веру в Аполлона: 'Аполлон' был лозунгом армии Цезаря при Филиппах.⁴ В Эклогах Вергилия Аполлону придается особое значение, которое, несомненно, было рассчитано на то, чтобы понравиться покровителю Вергилия. В 5-й эклоге Аполлон делится ежегодной *вотой* с Дафнисом.⁵ В 7-й эклоге правление Аполлона знаменует начало новой эпохи.⁶ Стихи, вероятно, были написаны около 40 г. до н.э. В 36 г. до н.э.

1 Ehrenberg and Jones, 101 = *I.L.S.* 154: *natali Ti Caesaris perpetue acturi decuriones et populus cenarent . . . natali Augustae mulsum et crustulum mulieribus vicanis . . . dedimus.*

2 н. э. Нок (1944), 152 и 167 фз.

3 Распределение жертвенного мяса между делегатами на празднике Юпитера Латиариса представляло собой символическое укрепление латинской лиги: G. Wissowa (1912), 124; *Cic. Профессиональный план.* 23; Варрон, *Линг. лат.* vi. 25; Дион. Гал. iv. 49. 3; Плин. *N.H.* iii. 69.

См. также описание Ливием добрососедской и щедрой атмосферы на банкете под открытым небом после первого *лектистерния* (v. 13. 6 (399)). Огилви отмечает, что *iurgis ac litibus temperatum* заимствован из запретов, действующих при жертвоприношениях (Cic. Div. i. 102). Валерий Максим рассказывает, как Сципион Африканский и Тиберий Гракх улаживали ссору в *эпулуме Иовиса* на Капитолии: *quasi diis immortalibus arbitris . . . dexteris eorum conducentibus* (iv. 2. 3). Нерелигиозная и более ранняя версия приводится Ливием (xxxviii. 57. 5). Овидий, *Пост.* iv. 743 описывает что-то вроде присутствия бога после жертвоприношения Пейлесу; ср. там же. vi. 3058: предшествующий мос эрат и менсэ кредээ адессэ деос.

4 О Сулле и Венере см. (*среди прочего*) J.P.V.D. Balsdon (1951); о Цезаре и Венере Genetrix (например, Dio, xliii. 43. 3) см. С. Вайншток (1971), 84 и далее; о Сексте Помпее и Нептуне см. Дион, xlviii. 48. 5. Лозунг Аполлона в Филиппах: Val. Макс. i. 5. 7.

5 *Екл.* v. 66.

6 *Екл.* iv. 10.

Август (Октавиан) чудом избежал гибели от удара молнии. За этот побег он выразил благодарность Аполлону и приступил к освящению земли на Палатине в честь бога.¹ Пять лет спустя великая победа над Антонием и Клеопатрой была одержана по соседству с хорошо известным святилищем Аполлона в Акциуме. Август немедленно провозгласил свою убежденность в том, что Аполлон помог ему добиться этого решающего успеха. Он перестроил святилище и основал игры.² После этого он построил великий храм Аполлона на земле, которую он освятил на Палатине.³ Здесь он хранил Сивиллины книги, перенесенные из храма Юпитера Оптимального Максимального.

Наконец, Светские игры, великий праздник, наложивший печать на деятельность Августа, торжественно завершив прошлое и торжественно открыв новую, лучшую эпоху, завершились церемонией в храме Аполлона.⁴

Ранее Аполлону не поклонялись как могущественному стороннику римского государства. Его довольно второстепенной ролью была роль бога исцеления. В отличие от других олимпийцев, он сохранил свое греческое имя в Риме.⁵ Выбор именно этого бога-покровителя не мог быть сделан с оглядкой на традицию. Юпитер был бы очевидным покровителем потенциального преемника Энея. Выбор Аполлона, должно быть, имел особую причину.⁶

Похоже, Август искренне верил, что Аполлон был его личным защитником. Эта вера подкреплялась бы тем фактом, что Ведовис, которому традиционно поклонялся *род Юлиев*, обычно отождествлялся с Аполлоном.⁷ Тем не менее продвижение Августом культа Аполлона было также политическим актом, и как таковой требует большего, чем личное объяснение, тем более что этот сугубо греческий Бог продвигался в контексте возрождения римских институтов.

1 Дио, xlix, 15.3.

2 J. Gagé (1935); Prop. iv. 6. 29; Dio, li. 1; Suet. 18 августа; Страбон, vii. 7. 6. Часть добычи хранилась в эллингах, построенных на этом месте.

3 Dio, liii. 1; Сет. 31 августа.

4 C.I.L. vi. 32323; Т. Моммзен (1913), 567626; И.Б. Пиги (1965); Хор. С.С.

5 К. Латте, P.P. 2215; Г. Виссова (1912), 2937. Полное, хотя и многословное обсуждение: Гagé (1955).

6 П. Ламбрехтс (1953).

7 С. Вайншток (1971), 8 и 11; Gel. v. 12. 12. А Юлий в 431 году посвятил первый храм Аполлона в Риме: Liv. iv. 29. 7. О Юлианском поклонении Аполлону см. Также Сервий в энциклике. x. 316.

Безусловно, важно, что уже тогда Сулла поддерживал особые отношения с Аполлоном¹ — по крайней мере, до своей окончательной победы — и что он обнародовал тот факт, что его предок основал *ludi Apollinares* в 212 г. 2. Также важно, что двое его противников сделали аналогичное заявление.³

Юлий Цезарь, возможно, распространил слух о том, что его предполагаемый наследник Октавиан был отцом Аполлона.⁴ После убийства Цезаря Брут заплатил за людей *Аполлинария* 5 а позже, когда они вели свою армию в Грецию, заговорщики выпустили монеты с бюстом бога.⁶ Однако в Филиппах именно цезарианская партия сделала ставку на поддержку Аполлона,⁷ и с тех пор, как мы видели, на поддержку Аполлона постоянно претендовал Август (Октавиан).⁸

Конечно, не случайно и в 4-й эклоге, и в "Светских играх" 9 Аполлон ассоциируется с концом одной эпохи и началом другой. Мы знаем, что были мысли и разговоры о начале новой эры. Это было достаточно естественно, учитывая войну и небезопасность, которыми было наполнено настоящее. Возможно, не случайно, что именно в 88 году до н.э., в год консульства Суллы, *prodigia* были истолкованы как объявление об открытии нового храма.¹¹ Позже, в 63 году, ожидания катаклизма воодушевили одного из соратников Катилины по заговору.¹² Начало новой эры было объявлено в 49 году на пороге гражданской войны между Цезарем и Помпеем,¹³ и в 44 году после убийства Цезаря.¹⁴

Контекст, в котором возникла эта мысль, очень неясен. На самом деле мы очень мало знаем о более глубоких религиозных течениях того времени.

1 С. Вайншток (1971), 13; Plut. Sull. 29. 11; Спереди. Страт. i. 11. 11.

2 Макр. 17. 27.

3 Макр. лок. цит. по. Liv. xxv. 12. 9 ff.; xxvii. 23. 5 показывают, что Сулла одержал победу.

4 Вайншток, соч. цит. 14 по Dio, xlv. 1. 2; Suet. Авг. 94. 7.

5 Cic. Att. xv. 18. 2; 26. 1; Филипп. i. 36; ii. 31; Приложение. До н.э. iii. 24. 90; Plut. Брут. 21. 3.

6 М.Х. Кроуфорд (1974), ii. 741.

7 Вал. Макс. i. 5. 7.

8 П. Ламбрехтс (1953).

9 Екл. iv. 10.

10 См. Ниже, стр. 18, п. 1.

11 Вайншток, указ. соч. 192 на Plut. Сулл. 7. 7. В 65 *гаруспики* интерпретировали знамения как указывающие на возможный конец города и мира: Cic. Кат. iii. 19. See A. Alföldi (1971).

12 Cic. Кат. iii. 9; iv. 2, ср. Weinstock, указ. соч. 98, п. 1.

13 Дио, xli. 14. 5.

14 Сервий в Екл. ix. 46.

Но 4-я Эклога предполагает, что в некоторых кругах Аполлону отводилась особая роль в зарождении нового века, который станет вторым золотым веком; с этой целью его отождествляли с солнцем (Сол или Гелиос).¹

Август, несомненно, представлял себя восстановителем золотого века.² Продемонстрировав, что ему регулярно помогал Аполлон, он подтвердил, что он действительно был тем человеком, которому божественно было поручено преобразование мира. Возможно, что ожидание нового золотого века, а также ассоциация его наступления с Аполлоном принадлежали скорее греческому миру, чем Риму или Италии.³ Но в Риме было много вольноотпущенников греческого происхождения⁴, а на другом конце общества многие римские аристократы чувствовали себя как дома в греческой литературе, так и в римской. Если бы оракулы циркулировали среди греков, они, несомненно, вскоре стали бы известны всем, а поскольку не существовало определенного критерия, по которому оракул можно было бы отвергнуть как ложь⁵, циркулирующая пророческая литература, вероятно, произвела значительное впечатление в столь беспокойное время.⁶

Вероятно, также важно, что в трудах философов-стоиков солнце описывалось как правитель других небесных тел и через них, посредством таинственных влияний, всего сущего. Солнце было Царем Небес, как правитель был Царем на Земле.⁷ В философии, которая отдавала предпочтение монотеизму, солнце было очевидным видимым символом верховного божества или, возможно, даже самого божества. Учитывая это, было естественно, что образованный молодой человек, намеревающийся стать правителем мира, стремился завоевать благосклонность солнца или божества, изображением которого оно являлось.⁸

1 *Ecl.* iv. 6 and *Serv. ad loc.*: saecula per metalla divisit, dixit etiam quis quo saeculo imperaret et Solem ultimum, id est decimum voluit, cf. E. Norden (1924), esp. 55 and 144.

2 Verg. *Aen.* i. 281; vi. 789.

3 O.G.I.S. 458 и S.E.G. iv. 490, а также легенды, окружающие рождение Августа: Свет. *август.* 94.

4 См. выше, стр. 71, п. 2.

5 Неофициальные оракулы могли быть использованы для замены Сивиллиных книг, уничтоженных пожаром.

6 О влиянии циркулирующих оракулов в Англии эпохи Тюдоров см. К. Томас (1971), 389432 "О древних пророчествах".

7 Вард Фаулер (1914), 589 на *Cic. Acad.* ii. 126; Варрон, *ap. Censorinum, De Die Nat.* 8; *Cic. Div.* ii. 89.

8 Если Август находился под влиянием этой тенденции, то он опередил свое время. Солнце стало регулярной частью имперского богословия гораздо позже. См. Кумон (1923). О лучистой короне на монетах см. Weinstock (1971), 3814.

Август также продвигал Марса. Марсу поклонялись многие народы Италии, и он всегда фигурировал в религиозной истории Рима, но особым образом. В *померии у него не было храма*. К нему относились как к дикому духу, чья помощь была необходима, но которого нужно было держать на расстоянии.¹ Его помощь была нужна в кампаниях, но за пределами города. Август привел его в город и сделал свой храм памятником качествам, которые сделали Рим великим. Он построил храм на земле, принадлежащей ему самому. Это было уместно, потому что его мотивы почитания бога были в первую очередь личными. Он почитал бога, который помог ему отомстить за убийство своего отца. Тот факт, что Марс как супруг Венеры иногда рассматривался (вопреки мифологической генеалогии) как предок *рода Юлиев* ², несомненно, также частично объясняет особую преданность Августа этому богу. Впервые это было продемонстрировано миру в 42 году до нашей эры, перед битвой при Филиппах, когда Август поклялся построить храм Марсу, если битва приведет к отмщению за Цезаря.³ В 20 году до н.э. он построил небольшое святилище на Капитолии для размещения штандартов Красса, которые дипломатическим путем были отобраны у парфян.⁴ Наконец, во 2 году до н.э. он освятил великий храм на новом форуме.⁵ Храм должен был стать одним из главных святилищ Рима. Форум был украшен статуями великих полководцев римской истории и надписями, свидетельствующими об их почестях. Это был *образец* в камне, вдохновляющий молодежь, которая в будущем придет сюда, чтобы примерить на себя роль мужчин призывного возраста. Из этого храма военачальники должны были отправиться в поход, вернуться оттуда победителями, и после того, как они посвятят добычу Юпитеру на Капитолии, они также

посвятят корону и скипетр Марсу.⁶ Очевидно, что Марсу, предку Юлиев и мстителю за Цезаря, должна была быть отведена роль Юпитера. Август совершил два великих поступка *ультио*.

1 Вард Фаулер (1923), 133.

2 С. Вайншток (1971), 128 и далее; К. Латте, *R.R.* 302.

3 Сентября. 29. 2.

4 Дио, лив. 8. 3.

5 Овидий, *Пост.*, v. 545 и далее; Дион, lv. 10. 1; lx. 5. 3; Велл. ii. 100. "Приватный сольный форум Мартиса Ульториса темплума Августа из рук феки": август. *R.G.* 21. Несомненно, земля стала общедоступной, когда храм был посвящен.

6 Дио, уровень 10.2.

Он отомстил Цезарю в судебном порядке (*iudiciis legitimis*) - настаивал он — прежде чем был вынужден сражаться с убийцами - и он отомстил Крассу, восстановив утраченные стандарты дипломатическими средствами.¹ За это он выразил благодарность Марсу. Возможно, он рассматривал Марса и Аполлона как взаимодополняющих божеств. Аполлон способствовал созданию нового мирового порядка; Марс содействовал проведению необходимых предварительных мероприятий, исправлению невыносимых ошибок старого порядка. Это было бы личной интерпретацией со стороны Августа, но, как мы видели, политикой Августа было придавать общественный статус своим личным религиозным пристрастиям.

"Культ верности" в его различных формах чрезвычайно процветал. Его праздники стали доминировать в календаре, и это привело к тысячам посвящений по всей империи. Ввиду этого это нельзя назвать неудачей.

Долгосрочный эффект религиозной политики Августа легко недооценить.² Это следствие оценки его по моральным и духовным стандартам, по которым оцениваются последствия христианского возрождения, подобного Реформации. На самом деле это имело многочисленные долгосрочные последствия, только некоторые из которых можно было бы считать должным образом "религиозными" по иудео-христианским критериям. Я полагаю, что наименее значимым в среднесрочной перспективе было продвижение Августом Аполлона и Марса в ущерб Юпитеру.³ Возрождение забытых культов города Рима, вполне возможно, не имело длительного религиозного значения; в конце концов, сельскохозяйственные культы потеряли свое значение в большом городе с полностью урбанизированным населением. В стране подобные культы никогда не теряли своего значения, что мы все еще можем почувствовать, читая поэмы Вергилия и Тибулла.⁴

С другой стороны, чувство привязанности к институтам, потому что они были древними и потому что они были римскими, теперь закрепилось в классической литературе, произведениях Ливия, Вергилия, Горация, Тибулла, Овидия и Проперция, и, таким образом, стало неотъемлемой частью литературной культуры, которая передавалась с небольшими изменениями из поколения в поколение. В то время как римские города строились во многих местах на Западе, а участие в управлении империей распространялось на высшие классы все более расширяющейся территории, приверженность "романизму", несомненно, была важным фактором сплочения империи.

1 Р.Г. 29.

2 например, К. Латте, *Р.Р.* 309.

3 О поклонении Солнцу см. Ниже, стр. 2823. Что касается Марса, то тот факт, что при империи армия постоянно дислоцировалась вдоль границ, означал, что здесь было гораздо больше возможностей для храмов и посвящений. Только тогда Марс стал богом римской армии, согласно А. В. Домашевскому (1895), 11521; И. Таутен (1907), i, 191 и далее.

4 С. Бейли (1935), 3442; Тиб. i. 1. 11 и далее; ii. 1.

Во многих провинциальных городах и воинских частях были созданы культы, имитирующие римские.¹ Что чувствовали верующие, очень трудно понять из надписей, которые сохранили только тот факт, что они поклонялись. Но факт важен, поскольку культ традиционных богов, общественных и домашних, оставался ядром римской религии. Для удовлетворения особых потребностей могли вводиться новые культы абстрактных божеств или восточных богов. Философия стоиков могла повлиять на то, как некоторые люди интерпретировали реальность, стоящую за почитаемыми изображениями. Но все это было всего лишь развитием культа предков до тех пор, пока традиционная религия вообще существовала.

На светском уровне культы лояльности, и особенно имперский культ, предлагали ритуал, который отражал, одновременно укрепляя конституцию империи.² Это давало возможность выразить в ритуале отношения подчинения, лояльности и заботы, которые были необходимы для поддержания системы. В то же время процедура проведения больших празднеств демонстрировала социальную иерархию, на вершине которой находился император, за которым следовали губернатор провинции, местная аристократия и простые люди. Более того, провинциальные собрания, созываемые для празднования императорского культа, были призваны обеспечить канал связи между императором и жителями провинций.³

1 Традиционные общественные обряды Рима были привязаны к определенным местам в Риме (Liv. v. 52. 2). В колониальных фондах были созданы новые обряды по образцу римских. Н. э. Нок (1952), 186252 = (1972), 73682 отмечает, что в *feriale Duranum* из когорты XX Palmyrenorum были записаны следующие римские праздники: наталис Мартис патрис викторис, квинкватрия, наталис урбис Роме, марсианские праздники, Весталия, Нептуналия, салютные дни, Сатурналии. Подразделение также отметило два военных события: день *честной миссии* и *Розалии синьорум*. О последнем см. I. Richmond, *Arch. Ael.* iv (1943), 162 и далее; также Fink, Hoyer и Snyder (1940). В Тевесте в Северной Африке сохранилась другая подборка фестивалей: C.I.L. viii. 1859; С. Гселл, *Inscr. Lat. Алжир*, i. 3041. У. Ф. Снайдер (1940), 297 и далее. Согласно *lex coloniae Genetivae Fuliae*, декурионы раз и навсегда определяют, какие праздники будут отмечаться (I.L.S. 6087. 64). Колонии описаны как *квази-изображения парв* Рима в Gel. xvi. 13. 8.

2 Они доминировали в календаре когорты в Дуре и Тэвесте. Свидетельства об имперских юбилеях и т.д. Собраны у У.Ф. Снайдера (1940). Об имперском культе в различных провинциях см. Д. Фишвик (1961) и (1964); Р. Этьен (1958); Г. Херцогхаузер (1924).

3 Э. Корнеманн (1900) и (1924); Дж.А.О. Ларсен (1955), 10661; П.А. Брант (1961), 189227; Дж. Дейнингер (1963).

В каждом городе существовали различные культы, которые давали возможность проявлять лояльные чувства к организациям и отдельным лицам разного социального статуса.¹ Культы неизбежно склонялись к лицемерию и низкопоклонству. Но политическая эксплуатация всегда была характерной чертой римской религии, и она никогда не обесценивала церемонии в глазах римлян. Римская религия всегда была совместима с некоторым юмором в ущерб богам. Юмор процветал за счет обожествленных императоров. Говорят, например, что император Каракалла приказал обожествить брата, которого он убил, сказав: "Пусть он будет богом, при условии, что он мертв". Император Веспасиан фактически присоединился к насмешкам, когда умер со словами: "Думайте, что я становлюсь богом".² Но это не подорвало институт. Пока люди верили в империю, они верили в институты, которые, как считалось, скрепляли ее. Никому не было необходимости вникать в причины эффективности культов верности, задаваться вопросом, были ли они эффективны потому, что получали сверхъестественную поддержку императора, или только потому, что символические акты верности способствовали реальному поступку.

Соответственно, значительная часть ритуалов и языка культов пережила обращение императора в христианство и низложение богов.³

Вполне возможно, что наиболее важным долгосрочным эффектом возрождения эпохи Августа был литературный, изменение религиозного воображения римлян в результате религиозной окраски литературы эпохи Августа. Отныне поколение за поколением читали, учились и подражали писателям эпохи Августа. Если литература вообще влияет на разум, то это продолжительное увлечение Вергилием, Горацием, Ливием и остальными, должно быть, оказало глубокое влияние на воображение римлян. Это, несомненно, внесло большой вклад в персонализацию римских представлений о божестве. Я особенно имею в виду величественное изображение Юпитера в "*Энеиде*", верховного бога, чья величественная личность формирует историю.

1 См., например, R. Meiggs (1973), 3534 и 37880 об Остии. Колледжи ремесленников по всей империи использовали целый ряд верноподданнических жестов, посвящений и статуй императору как человеку или как богу, или его обожествленным атрибутам, или посвящениям от имени императора, или празднованию императорских торжеств. См. Waltzing, *Corporations professionnelles*, i. 495508; там же. 2346, и the index, v. 585608.

2 Ст.Л. сала. Вечер. 23.4; Щ.А. Гема, 2; Д. Фишвик (1965).

3 А. Альфельди (1970); Ф. Бурдо (1964); Л. Хомо (1931); С. Маккормак (1972).

Римская империя - это часть великого божественного плана.¹ Подобное видение бога встречается у Горация: Что мне воспеть перед обычными восхвалениями Отцу,

Кто управляет судьбами людей и богов,

Кто правит морем, сушей и небом со сменой времен года

От которого не рождается никто иной, более великий, чем он сам

И ничто не процветает подобно ему или даже рядом с ним.²

3. Моральная реформа

Наиболее распространенным светским объяснением политической нестабильности поздней республики было моральное вырождение. Уже Катон старший предостерегал от роскоши и ее неизбежных последствий.³ В целом было решено, что моральный упадок начался в течение второго столетия, хотя предлагались разные отправные точки. Историк Пизон, по-видимому, предположил, что вырождение началось, когда солдаты, вернувшиеся из Азии в 187 году, привезли домой экстравагантные и деморализующие привычки, которые они там подхватили.⁴ Написанный чуть позже Полибий проследил падение римской морали с конца второй Пунической войны и особенно с разрушения Македонии.⁵

Примерно в то же время в сенате разгорелись знаменитые дебаты о том, следует ли разрушить Карфаген. В ходе нее Сципион Назика утверждал, что Карфагену необходимо позволить выжить, чтобы страх мог дисциплинировать национальный характер. В конце концов Карфаген был разрушен, и, по мнению Саллюстия, именно разрушение Карфагена положило начало падению римской морали. Освободившись от внешнего страха, римляне развили в себе страсть к богатству и потаканию своим желаниям, которые богатство делало возможными. Никому не позволялось стоять на пути людей, стремящихся к богатству и власти.⁶ Именно это сделало гражданские войны при жизни Саллюстия неизбежными.

Саллюстий писал в годы, последовавшие за убийством Цезаря.⁷ Практическое применение этой доктрины было очевидным.

1 *Дополнение*. i. 254 и далее. и *переход*. О более ранней истории идеи, Б. Снелл (1967), 160.

2 Часть i. 12. 1319, пер. К.Э. Беннета.

3 А.В. Линтотт (1972), 62638.

4 Liv. xxxix. 6. 7. вероятно, основан на Писоне, ср. Н. Peter, *HRR* Piso fr. 34 (Plin. *N.H.* xxxiv. 14) и 38 (Plin. *N.H.* xvii. 244).

5 Polyb. vi. 51. 3; xxxi. 25. 3.

6 Зал. *Кат*. 10

7 Р. Сайм (1964), 216.

Если мы хотим положить конец гражданским войнам, необходимо обратить вспять тенденцию к падению римской морали, или, по словам Горация, тот, кто желает положить конец нечестивой резне и безумной гражданской розни, если он жаждет иметь статуи с надписью "отец городов", пусть наберется смелости обуздать нашу необузданную распущенность.¹

Моральная реформа могла пропагандироваться и проводилась без ссылки на религию на том основании, что самоконтролирующий человек был бы лучшим гражданином, чем потакающий своим желаниям. Но есть свидетельства того, что проблема рассматривалась не так в решающие первые годы принципата Августа. В истории Ливия религия и мораль тесно связаны в важной главе, посвященной установлению государственной религии царем Нумой. Мы видели, что Ливий представлял римскую религию как дисциплину, намеренно созданную для замены военной дисциплины, потому что такая дисциплина была необходима для поддержания национальной сплоченности в мирное время. Другими словами, Ливий предполагает, что религиозное возрождение могло бы стать лекарством именно от той общественной болезни, которую диагностировал Саллюстий³.

Ливий, как мы видели, верил, что религия укрепляет нравственность. Более конкретно, это было основой традиционного уважения римлян к нерушимости клятв и контрактов,⁴ и это вызывало состояние ума, которое было готово подражать достойному моральному примеру, подобному тому, который был подан царем Нумой.⁵ В более позднем историческом анекдоте высказывается аналогичная мысль. Флакк был молодым дворянином с распутным характером, который был избран *flamen dialis* просто из-за отсутствия соперничающих кандидатов, потому что многочисленные табу сделали это жречество крайне непопулярным. Но когда он начал выполнять свои обязанности, ритуал произвел на него такое глубокое впечатление, что его

образ жизни преобразился, и он стал влиятельным человеком благодаря своей моральной репутации.⁶

Август, по-видимому, разделял убеждение в том, что религия прививает мораль.⁷

1 Глава iii. 24. 259.

2 Пс.Салл. *Ep. ad Caes.* i. 7, ii. 6.

3 См. выше, стр. 90.

4 i. 21. 1.

5 i. 21. 2.

6 Глава xxvii. 8; согласно A. D. Nock (1972), 476, такой случай уникален в древней литературе.

7 Suet. *Aug.* 35. 3: quo . . . religiosius . . . senatoria munera fungerentur.

он побудил каждого сенатора, прежде чем занять свое место, совершить возлияние богу, в храме которого заседал сенат, и надеялся таким образом заставить сенаторов более добросовестно выполнять свои обязанности.¹ Эти идеи не были новыми. Мы наблюдали ту же довольно смутную веру в морализаторскую функцию религии у Цицерона. Но примерно в 30 году до нашей эры, после длительного периода крайне неприятной гражданской войны, они, скорее всего, будут иметь практические последствия.

Гражданская война является отправной точкой ряда известных стихотворений Вергилия и Горация. Проблема, стоящая перед поэтами, заключается в том, почему эти бедствия обрушились на римский мир, и ответ, предлагаемый каждым из них, заключается в том, что бедствия войны - это наказание за грех. Первоначальное преступление может относиться к далекому прошлому: неспособность Лаомедонта выполнить свои обещания богам, которые укрепили для него Троя², или тот факт, что Ромул убил своего брата при основании Рима, ³ или, более расплывчато, какое-то врожденное зло.⁴ Появление учения о первородном грехе в языческом римском контексте вызывает удивление. Не следует торопиться интерпретировать его по аналогии с христианским учением. Во-первых, идея выполняет поэтические функции. Поколение римлян времен гражданской войны заслуживает еще большей жалости, потому что его наказывают за преступления, в которых оно невиновно. В четвертой эклоге Вергилия идея перенесенной вины встречается как часть пророчества о новой эпохе, которая устранил старый грех. Поэт предлагает надежду на новое начало. Использование этой темы римскими поэтами, по-видимому, возникло под влиянием греческой трагедии, но римская вера в то, что первое из серии событий имеет зловещее значение для остальных, также, должно быть, внесла свой вклад.

Однако эта идея - нечто большее, чем просто литературный прием. Поэты ставят диагноз болезни, от которой страдало римское общество, и указывают на то, что гражданская война, безнравственность и боги были связаны причинно-следственным кругом. Гражданская война сама по себе является преступлением против богов, но поэты рассматривают ее как наказание за какое-то более раннее преступление.

1 K. Koh (1954), 85-120.

2 Verg. *Georg.* i. 51114.

3 Кор. *Ер.* vii.

4 Verg. *Ecl.* iv. 14: *sceleris vestigia*; 31: *prisca fraus*.

5 Овидий, *Пост.* i. 723, 16582.

В соответствии с греческим трагическим образцом боги наказывают обидчиков, заражая их слепой яростью, под влиянием которой они сами разрушают себя.⁽¹⁾ Таким образом, Цицерон мог бы напасть на святотатца Клодия: "Когда ты произносишь свои безумные фразы на собраниях толпы, когда ты прогоняешь честных людей камнями с форума, когда ты швыряешь горящие факелы в крыши своих соседей, когда ты поджигаешь священные здания, когда ты будоражишь рабов, когда ты устраиваешь жертвоприношения и игры в беспорядке, когда ты не знаешь различия между женой и сестрой, когда тебе безразлично, в какую спальню ты войдешь, тогда ты бредишь в бреду и подвергаешься единственному наказанию, определенному бессмертными богами в качестве возмездия за злодеяния". о людях... Именно против разума нечестивых запускаются ракеты богов".²

Но за какой грех римляне были наказаны гражданской войной? Преступление Клодия было святотатством, и в стихотворении, в котором Гораций наиболее откровенен, его оценка причин гражданской войны аналогична. ` Возможно, ты невиновен, римлянин, но ты будешь продолжать расплачиваться за грехи своих отцов до тех пор, пока не восстановишь храмы и разрушающиеся жилища богов и их изображения, покрытые черной сажой. ... Забытые боги причинили много зла несчастной Италии"³. Но затем он продолжает стихотворение: "Поколение, плодотворное злом, сначала испортило браки, детей и дома; питаемая этим источником река разрушения затопила нашу страну и нацию".⁴

Кажется, здесь есть противоречие: пренебрежение богами и супружеская неверность замужних женщин последовательно выдвигаются в качестве основных причин страданий Италии.

Но противоречие можно разрешить. Зло римского мира проистекает из безнравственности его женщин. В результате сыновья не получают должного образования и вырастают плохими солдатами и гражданами. Процесс носит кумулятивный характер. Каждое последующее поколение хуже своего предшественника. Как можно остановить этот процесс?

Только возвращением к поклонению забытым богам. Римское преступление двойное: религиозное пренебрежение и безнравственность, но эти преступления не являются независимыми; один грех усиливает другой, и пока оба не будут исправлены, ни один из них не может быть исправлен.

1 Гражданская война - преступление против богов. Hor. i. 35. 857: quid intactum nefasti/liquimus? unde manum iuventus/metu deorum continuit? То, что боги влияют на умы беззаконников, побуждая их выбирать поведение, которое повлечет за собой наказание, было греческой точкой зрения. См. К.Дж. Довер (1974), 14950.

2 Cic. Хар. Соответственно. 18 (39).

3 Кор. iii. 6. 18.

4 Там же, 1720.

В Оде iii. 4 аналогичная тема. Гораций описывает битву между богами и гигантами, заканчивающуюся поражением и наказанием последних. Выводится мораль. Боги ненавидят силу, движимую страстью творить всевозможные злодеяния (*нефас*).¹ Что подразумевается или, по крайней мере, включено в *нефас*, показано в списке грешников Горация, подвергающихся наказанию. Среди них ` печально известный Орион, напавший на девственную Диану², "необузданный Титий" ³, пытавшийся изнасиловать Лето, и Пирифей "любовник" ⁴, страдающий за свою попытку похитить Персефону. Мы видим, что *нефас*, ненавистный богам, включает в себя много секса. Но не только. В конце концов, жертвами великих грешников были богини. Величайшим преступлением было святотатство. И снова мы обнаруживаем, что безнравственность, в данном случае мужская безнравственность, и святотатство тесно связаны.

Страстное потакание своим желаниям ведет к святотатству, и это влечет за собой суровое наказание.

Другой случай божественного наказания рассматривается в Оде iii. 3. Гораций дает двойное объяснение падения Трои. Конечной причиной была неспособность царя Лаомедонта сдержать обещание, данное богам, но непосредственная ответственность за троянскую катастрофу лежала на Парисе, "роковом и аморальном арбитре", и Елене, "иностранке".⁵ В данном случае первичными преступлениями были святотатство и лжесвидетельство. Но прелюбодеяние было инструментом, с помощью которого они были наказаны.

В юмористическом стихотворении Проперций развивает ту же идею. "Но теперь святыни лежат заброшенными в заброшенных рощах: благочестие побеждено, и все люди поклоняются золоту. Золото изгнало веру, золото сделало суждение покупаемым и продаваемым, золото правит законом, а раз закон был подорван, то и целомудрием"⁶. Далее поэт сравнивает себя с Кассандрой, которая предсказала гибель Трои, но ей не поверили. В этом стихотворении цепь вины начинается с греха алчности (как в "Саллюстии"). За ними последуют другие грехи, включая половую распущенность и святотатство, и все будут наказаны.

Эти отрывки не выражают однозначной веры в то, что боги будут поддерживать общепринятую мораль, но они трактуют мораль в сверхъестественном контексте.

1 Кор. iii. 4. 67.

2 Там же. 701.

3 Там же. 77.

4 Там же. 80.

5 Там же. 3. 201.

6 Опора. iii. 13. 4750; М. Хаббард (1974), 88 и далее.

К антиобщественному поведению, особенно к сексуальной безнравственности, и прежде всего к женской безнравственности, относятся с религиозным ужасом как к чему-то разрушающему общество. Его существование является симптомом божественного гнева против римского народа, божественного гнева, который толкает римлян к саморазрушению. В то же время остается неясным, является ли безнравственность причиной гнева или средством, с помощью которого гнев превращается в наказание.¹ Стихи выражают скорее отношение, чем логически дифференцированную теологию, которую, возможно, можно резюмировать как чувство единства гражданских обязанностей. Если мы хотим, чтобы сообщество процветало, необходимо поклоняться богам, а граждане должны проявлять самоконтроль, который в случае женщин должен проявляться особенно в сексуальных вопросах. Но ни одна из обязанностей не может быть выполнена должным образом, если не будут выполнены все, и пренебрежение каким-либо аспектом, вероятно, приведет к ситуации, от которой страдает Италия.

Утверждалось, что связь религии и морали в литературе Августа, особенно в "*деликте майору*" "*оде Горация*"², является литературным оппортунизмом. 28 августа Август восстановил много храмов, но не смог добиться одобрения программы моральной реформы. Гораций комментирует эту ситуацию, написав стихотворение, тема которого заключается в том, что восстановления богослужения без моральной реформы недостаточно.³ Но это не объясняет

тот факт, что Август, в конце концов, предпринял попытку реформ в двух областях одновременно. То, что он сделал это, наводит на мысль, что для него религия и мораль были связаны, хотя бы тем довольно расплывчатым образом, каким их связывали Гораций и более ранние римские писатели.

Это подозрение усиливается тем фактом, что каждая из двух основных фаз моральной реформы завершалась религиозной церемонией очищения. Мы рассмотрим их по очереди. В 29/28 году до н.э. Август закладывал фундамент новой системы правления, которую часто называют восстановлением республики. В ходе этого он вместе со своим главным помощником Агриппой провел перепись римского народа на основании специального разрешения цензора.⁴ В то же время он очистил сенат от членов, которых считал недостойными.

1 Можно сравнить двусмысленность в том, является ли катастрофическое событие, подобное вспышке чумы, предзнаменованием будущей опасности или наказанием за прошлые проступки.

2 Глава iii. 6.

3 Г. Уильямс (1968), 610 и далее.

4 Dio, lii. 42; Велл. ii. 89 ф.

νομίζαντες οἱ Ῥωμαῖοι οὐκ ἄλλως σφίσι ταῦτα συμβεβηκέναι, ἀλλ' ὅτι μὴ καὶ τότε ὑπατεύοντα τὸν Αὐγούστον ἔαχον.

Вероятно, именно в это время он изгнал несколько рыцарей из конного ордена.¹ Он, безусловно, пытался ввести моральное законодательство того типа, которое он в конечном итоге ввел в 18 году до н.э. ² Все это преследовало благую светскую цель. Расчищалась почва для новой политической системы. Список *centuriam centuriata* должен был быть обновлен, сенат должен был снова стать собранием разумного размера и ответственным органом.³ Но вся процедура завершилась празднованием *люстрации*, традиционной церемонии очищения римского народа, которая, как и сама перепись населения, не проводилась сорок один год. Очищение торжественно завершило пятилетний период. Жертвоприношение исполнило обет, данный в конце предыдущего периода. В молитве цензора боги просили возобновить их поддержку на ближайшие пять лет. Церемония в целом, несомненно, представляет собой религиозное подтверждение предшествовавших ей мер моральной реформы.⁴

Аналогичная последовательность моральных реформ и религиозного очищения имела место в 1817 году до н.э. После урегулирования 23 августа Август покинул Рим и передал город в

управление сенату. В следующем году произошли пугающие чудеса, а также очень серьезная и широко распространенная вспышка болезни. Народ Рима, как нам говорят, верил, что все это происходило только по той причине, что Август больше не был консулом.⁵ Другими словами, знамения и болезнь выражали божественный гнев. После этого народ осадил сенат в здании сената, чтобы заставить его назначить Августа диктатором. Впоследствии они также призвали его взять на себя ответственность за поставки зерна, как это сделал Помпей, и быть *цензором* пожизненно. Что касается его самого, Август взял на себя ответственность только за поставки зерна, но он немедленно назначил двух цензоров, последних из когда-либо назначенных, и сам ввел в действие правила о роскоши. Он отменил некоторые публичные банкеты, ограничил другие и издал постановления, ограничивающие суммы, которые можно тратить на развлечения.⁶

1 Сентября. *августа*. 38. 340. 1.

2 П.А. Брант (1971), 588 и далее, с особой ссылкой. к Prop. ii. 7; Liv. praef. 9; Флор. ii. 34; Oros. vi. 22. 3; Тас. *Ann.* iii. 28.

3 Т.П. Уайзман (1969), 701.

4 *Lustrum: fasti Venusini = Inscr. Ital* 13, стр. 255; R.G. 2. 2; R.M. Ogilvie (1961), ср. стр. 99, п. 2, ниже.

5 Дио, лив. 1. 2:

6 Там же. 2. 35.

Можно было бы заключить, что люди чувствовали, что гнев богов может быть вызван не только пренебрежением ритуалами, но и публичными действиями, такими как отказ от избрания Августа одним из консулов, и, кроме того, что средства умиротворения богов включали меры моральной реформы, подобные тем, которые традиционно вводились цензорами.

В 19 году до н.э. Август снова отсутствовал в Риме. Начались беспорядки и кровопролитие. Народ настаивал на том, чтобы оставить второе консульство за Августом. Август отказался от консульства, но в октябре вернулся в Рим. В честь возвращения были установлены алтарь *Fortuna Redux* и ежегодный праздник. Затем ему предложили должность цензора, но он отказался от нее и принял меры, которых требовал сенат в силу его должности трибуна *potestas*. Это последовало в 18 году до н. э.

Главная моральная реформа Августа. Он провел чистку в сенатском ордене² и позаботился о принятии законов *Юлии о браке и о прелюбодеянии*. ³ Прелюбодеяние женщины и попустительство этому со стороны ее мужа считались преступлением. Внебрачная связь с женщиной высокого статуса (*stuprum*) также стала преступлением.⁴ Других нормативных акта

включали закон о борьбе с коррупцией на выборах.⁵ Предположительно, он также начал подготовку к Светским играм 17 года до н.э.⁶

Существует значительная неопределенность относительно того, на основании каких расчетов был выбран 17 год до нашей эры. Но одно бесспорно: Игры проводились в конце периода интенсивных моральных реформ, и после того, как Августу удалось добиться принятия брачного законодательства того типа, который он не смог ввести в 28 году. О том, что это не было совпадением, свидетельствует тот факт, что молитвы об успехе законодательства включены в гимн Горация, посвященный Играм:

1 Там же. 10 *passim*. Согласно Диону, лив. 5, Август принял цензурную власть, но в *R.G.* 6 он сообщает нам, что отказался от нее. А. Х.М. Джонс (1955) утверждает, что Август действительно получил цензурную власть в 19 г. до н.э., чтобы облегчить предстоящую *лекцию сената*.

2 Дио, лив. 1314.

3 The *lex Iulia de adulteriis*: Suet. *Aug.* 34; Tac. *Ann.* iii. 24; Гор. iv. 5. 21.

4 П.А. Брант (1971), 55866; Р. Сайм (1939), 4435.

5 Дио, лив. 16. 1.

6 Неясно, по какому расчету *секулы* был выбран этот год. Х. Маттингли, *C.R.* xlviii (1934), 161 и далее. на *Verg. Aen.* vi. 792, предположил, что игры изначально планировались на 22.

"Поддержи нашу молодежь, о богиня [Люцина], и благослови указы сената о браке и закон о браке, которым, мы молимся, суждено быть плодовитыми новым потомством... Сделайте вы, о боги, нашу молодежь способной к обучению и даруйте ей добродетельные пути"¹.

Гимн Горация был прочитан в рамках церемонии в последний день Игр на Палатине и в Капитолии. Настоящие молитвы, использовавшиеся на этих церемониях, также сохранились, и важно, что они не затрагивают моральных тем, упомянутых в гимне Горация.¹ Можно было бы сказать, что гимн Горация дает интерпретацию в более современном и философском духе традиционных молитв церемонии или, по крайней мере, традиционно сформулированных молитв.²

Можно более точно определить моральный контекст праздника в интерпретации Горация. Ритуал праздника знаменует смену одного поколения римлян другим. Старое поколение было торжественно похоронено, существующий римский народ, неизбежно запятанный скверной прошлого, был ритуально очищен, и были произнесены молитвы за новую и лучшую расу римлян. Очевидно, что молитвы о плодородии и успешном размножении римского народа лежали в основе этих учреждений. Кроме того, всем свободным жителям Рима были выданы факелы, сера и битум, так что необходимо было тщательно очистить город от нечистот.³

Но ритуальных средств было недостаточно. Уже были предприняты шаги для более глубокого очищения с помощью брачного законодательства и связанных с ним мер.

Как и другие мероприятия, национальная моральная реформа требовала параллельных мер в религиозной и светской сферах. Можно было бы возразить, что считалось, что они работают совершенно независимо друг от друга, и что ожидалось, что ритуал поддержит *мир божий* независимо от того, что было сделано с моральными стандартами в светской сфере. Я бы предположил, что факты не подтверждают эту точку зрения. Трудно понять, почему люди должны реагировать на чудеса и болезни, желая назначить Августа именно на должность цензора. Предположительно, они думали, что меры, которых следовало ожидать от цензора (то есть моральные предписания), умилоустивят богов.

1 C./L. vi. 32323; T. Моммзен (1913), 567626; И.Б. Пиги (1965).

2 Часть. C.S. 1720, 45, пер. К.Э. Беннета; контраст Cic. *N.D.* iii. 8: num quis quod bonus vir esset, gratias dis egit umquam.

3 К. Латте, *R.R.* 489: У римлян не было единого слова для обозначения ритуальной нечистоты.

Цензура была определенно светской инстанцией, которая, за исключением заключительной церемонии, не имела никаких религиозных обязанностей.¹ Однако существует анекдот, который наводит на мысль, что надзор цензора за общественной моралью имел религиозный подтекст.² 'Однажды Клавдий Аселл многозначительно напомнил Сципиону Эмилиану, что его цензура оказалась неудачной. Сципион ответил: "Тебе не нужно удивляться, потому что цензор, который проводил заключительную церемонию [*lustrum condidit*], был тем, кто восстановил тебя от общественного позора".³ В замечании Сципиона подразумевается, что несчастье было послано богами, чтобы наказать общество за неспособность цензора соблюдать моральные стандарты.

Анекдот касался цензоров 143 года. Ко времени поздней республики вдумчивые люди, безусловно, осознавали, что формально правильного исполнения ритуала недостаточно. Цицерон подчеркивает, что к богам нужно обращаться с чистотой разума.⁴ Овидий зашел так далеко, что назвал формальный взгляд на очищение примитивной ошибкой.⁵ Я предполагаю, что Август тоже настаивал на том, что *божественный мир* не может быть обновлен одним лишь формальным очищением. Можно было ожидать, что боги поддержат величие римского государства или сделают новую эпоху счастливее старой, только если умы были очищены от старых оскорблений.⁶

Мы снова находимся в той неопределенной области божественной моральной озабоченности. Мы видим, что это, очевидно, включает поведение, наносящее вред семье и ее

преемственности, особенно аморальное поведение женщин и неспособность иметь детей. Но это может также включать в себя другое поведение, которое традиционно вызывало порицание цензора, например, демонстративно дорогую жизнь или недостойные финансовые операции.⁷

1 Р.Э.А. Палмер (1965), особенно, стр. 319.

2 Cic. *De Or.* ii. 268: *Lustrum infelix noli mirari*, исключен из условий *lustrum condidit*. Об обстоятельствах см. A.E. Astin (1967), 1757. Несчастьем, возможно, была чума 142 года до н. э.

3 Обратите внимание, что обвиняемый цензор (другим был сам Сципион) - это тот, кто проводил заключительную церемонию. Несоблюдение стандартов сделало его непригодным для проведения церемонии, и это сделало всю люстрацию *несостоятельной*.

4 *Часть*. ii. 10 (245).

5 *Fast.* ii. 2046: *Àh, nimium faciles qui tristia crimina caedis/fluminea tolli posse putatis aqua . . . sed quae praestanda est et sine teste fide.*' Cf. F. Bömer on *Fast.* ii. 35.

6 Verg. *Ecl.* iv. 13: *vestigia sceleris nostra* or 31: *priscae vestigia fraudis*.

7 Сентября. *августа* 39; Cic. *Часть* iii. 3 (7).

Другими словами, боги были склонны возмущаться поведением, которое, если бы оно получило широкое распространение, считалось вредным для общества, и их интерес был не столько в искоренении конкретных грехов, сколько в поддержании *общественного* состояния в здоровом состоянии. Считалось, что нельзя благочестиво просить богов сохранить государство, в то время как римляне вели себя так, что это должно было подорвать его.

III— Идеологические последствия принципата

I. Двойственное принятие принципата

Реформы Августа были успешными. Проблемы, которые чуть не разрушили империю, контроль над профессиональной армией, ассимиляция новых граждан Италии и управление самим Римом были решены. Был установлен стабильный мир. У многих были причины для благодарности. Во многих и важных областях возврат к условиям поздней республики был явно нежелателен. Но мир был куплен ценой фундаментального изменения природы римского государства, перехода от республики к монархии. Это потребовало радикального изменения отношения правящего класса: они должны были приспособиться к государству, которое им больше не принадлежало.

Любая монархическая система противоречила давнему и глубоко укоренившемуся идеалу свободы. Август знал об этом чувстве: более того, он вполне мог его разделять. Соответственно, он представил свою систему как восстановление высшей власти сената и народа. Как первый император, он был осторожен в ограничении своей власти с помощью конституционных норм, в результате чего его должность напоминала магистратуру, "непомерно большую", но все же республиканскую. Если конституционное определение позиции Августа было неполным, оно, тем не менее, было важным. Оно выражало дух, в котором Август собирался обращаться со своими ведущими подданными. Республиканский идеал того, что составляло сенаторское достоинство, в определенных пределах оставался бы действительным, и *примеры свобод*, например, изгнание Тарквиния Гордого, продолжали бы оставаться образцовыми. В том же духе последние защитники республики были добавлены в канон римских героев и стали фигурировать в новых *образцах*. Август восстал при поддержке ветеранов и последователей Юлия Цезаря. Теперь, как *принцепс*, он стоял над партиями и искал поддержки также у бывших республиканцев. Таким образом, он выразил свою признательность Цицерону: "великий оратор и великий патриот", и Катону: "Любой, кто не желает изменения нынешнего статуса, является хорошим гражданином".¹ На протяжении большей части своего правления он терпимо относился к истории, которая представляла противников Юлия Цезаря как партию, на стороне которой были правые в гражданской войне. Ливию позволили задаться вопросом, было бы лучше, если бы Цезарь никогда не родился.² Кремуций Кордус описал Кассия как последнего из римлян.³ Дети продолжали бы узнавать из истории, что республиканская свобода была единственным условием, приличествующим достоинству римского дворянина, и даже потомки людей, обязанных своим положением благосклонности императора, придерживались бы республиканского взгляда на то, что им причитается как сенаторам.

Таким образом, правление Августа и его преемников стало приемлемым для людей, которые осуществляли их управление. Тем не менее, это вызвало возмущение. Императоры не могли не приблизиться к идеалу конституционного устройства, который создал для них Август. Факты власти вынудили *принцепса* к монархическому поведению точно так же, как это вынудило знать к раблепии. Результатом стало всеобщее разочарование и негодование. Сенаторы постоянно ощущали потерю свободы, и, по крайней мере, некоторые императоры были в равной степени разочарованы. С ситуацией ничего нельзя было поделать. Император и сенаторы сотрудничали в управлении системой, преимущества которой были очевидны, но которую оба партнера презирали.

Напряженность в центре римского общества отражена во многих произведениях литературы раннего имперского периода, даже в трудах самых искренних приверженцев системы Августа. Таким человеком был солдат, ставший историком, Веллей Патеркул.

Веллейус происходил из знатной семьи Капуи. Предок по материнской линии собрал легион для Рима во время Социальной войны и видел, как двое его сыновей вошли в сенат. Дед Веллея по отцовской линии служил офицером в римской армии. Как и его отец. Сам он проходил военную службу в качестве военного трибуна во Фракии и Македонии, а в нашей эре сопровождал Гая Цезаря в поездке по восточным провинциям.

1 Август о Цицероне, Plut. *Cic.* 49; о Катоне, *Macr.* ii. 4. 18. Ср. Hor. i. 12, 356; ii. 1. 24: Но Август также написал ответ *Катону* Брута: Suet. *Aug.* 85.

2 Ст. *N.Q.* v. 18. 4.

3 Tac. *Ann.* iv. 34. 1: *laudato M. Bruto C. Cassium Romanorum ultimum dixisset.*

После этого он служил много лет, сначала в качестве *equitum praefectus*, а затем в качестве *легата* при Тиберии. В гражданской жизни он дослужился до должности *претора*. Его происхождение и карьера были типичными для класса, который внес большой вклад в установление принципата и для которого при новой системе расширились возможности продвижения по службе: оба сына Веллея достигли консульства.¹

История, которую Веллей посвятил одному из консулов 30 г. н.э., является, как и следовало ожидать, работой убежденного приверженца принципата. Он выражает свое удовлетворение системой, восхваляя Августа и еще более восторженную похвалу своему покровителю Тиберию, которую он совмещает с очернением противников Тиберия.²

Соответственно, он не находит ничего проблематичного в системе Августа. Его отношение резюмируется комментарием к конституционному урегулированию 27 года до н.э.: `В римском мире воцарился мир, законы снова стали применяться, суды уважались, сенат восстановил свое прежнее достоинство, а власть магистратов вернулась к своим традиционным масштабам, с тем единственным исключением, что к прежним восьми преторам были добавлены два. Знаменитое и традиционное государство республики было восстановлено".³

Веллейус был просто безразличен к политическим реалиям, скрывающимся за конституционным фасадом.

Литературная традиция облегчила принятие заявления Августа за чистую монету. Когда Цицерон писал свой отчет об идеальном (римском) государстве, он завершил его наброском характера и функций идеального римского государственного деятеля. Он называет его *moderator reipublicae* или *princeps civitatis*, и, следуя примерам платоновского царя-философа, описывает его в единственном числе. На самом деле контекст показывает, что он думал о человеке, который занимал бы такое же место, как Катон или Сципион Африканский, среди своих коллег в сенате.⁴ Очевидно, что человек, не имеющий личного опыта республиканской системы правления, но глубоко уважающий римскую литературу, мог бы увидеть в наброске Цицероном *принцепса*, оправдание любой системы, кроме монархической.⁵

1 Г.В. Самнер (1970); А. Дихле (1955); А.Дж. Вудман (1973), также тонкий стилистический анализ (1976).

2 Р. Сайм (1939), 488. Хотя Веллейус восхваляет Сеяна, он не думает о нем как о возможном преемнике империи; см. Самнер (1970), 28897.

3 ii. 89.

4 Cic. *Rep.* vi. 926 (*somnium Scipionis*).

5 V. Pöschl (1936).

Хотя литературные традиции, в частности, но не исключительно пример Цицерона¹, способствовали принятию принципата как истинного восстановления республики, существенным фактором, несомненно, было отсутствие каких-либо контактов со свободными институтами Рима. Например, Веллей видел в Цицероне великого писателя, которого он знал, и думал, что он был столь же влиятелен как государственный деятель.² Он не знал, насколько слабой была позиция этого великого *нового человека*. Что еще более поразительно, он мог прокомментировать передачу выборов от народа к сенату в правление Тиберия; беспорядки были перенесены с форума на Марсово поле.³

Очевидно, что для этого профессионального солдата из Капуи всенародные выборы в Риме вообще ничего не значили — фактически, он был одним из первых магистратов, занявших этот пост после передачи выборов в сенат.

Соответственно, Веллею было легко представить историю республики таким образом, чтобы преувеличить факторы, способствующие преемственности с принципатом. Примечательной чертой истории Веллея являются наброски характеров великих римлян.⁴ У Ливия тоже есть наброски характеров, но в его обширном труде они выделяются гораздо меньше.

Это важно. Римская история стала персонифицированной. Институты и конституционные процедуры Рима стали менее значимыми, а великие личности - более.

Эта тенденция особенно очевидна в рассказах Веллея о крупных политических конфликтах, например, с участием Гракхов. Эта тенденция враждебна *популярам*, поддерживающим точку зрения сенаторов.⁵ Веллей описывает Гракха как амбициозную личность, которая была должным образом подавлена патриотом Сципионом Назикой. Нам рассказывают об аграрном законе, но не обсуждают условия, которые его оправдывали или (по мнению противников Тиберия) не оправдывали. Нам говорят, что он сместил трибуна, но ничего не говорят о конституционном конфликте, который привел к этому решительному действию.⁶ В отчете подчеркиваются личности и их столкновения.

1 О Филодеме см. О. Мюррей (1965).

2 ii. 128. 3.

3 ii. 126: *summoto e foro seditio, ambitio campo*.

4 например, ii. 45 (Клодий); 48. 34 (Курион); ii. 11. 1 (Марий); ii. 17. 13 (Сулла); ii. 29 (Помпей); ii. 41 (Юлий Цезарь).

5 Ж. Хеллегуарк (1963), особенно 671.

6 ii. 23; ср. ii. 6 о Г. Гракхе.

В целом, общественных деятелей оценивают по их обладанию или отсутствию *virtus*, а не по конкретным политическим качествам.¹ Историка не интересуют конституционные вопросы.

Писатели поздней республики и Ливий использовали титул *принцепс* для описания ведущих людей государства, обычно мужчин, которые были консулами. В сравнительно короткой истории Веллея это использование титула *принцепс* гораздо более заметно, чем у Ливия.²

Выдающиеся люди ранней римской истории, Метелл Македоник, 3 Марий, 4 М. Антоний оратор, 5 Красс, 6 Помпей⁷ триумвир, описаны как *принципы*.

Нам говорят, что Кай Гракх обладал личными качествами, достаточными для того, чтобы стать *гражданским принцепсом*, если бы он не стремился к мести или царствованию.⁸ В том самом абзаце, в котором он резюмирует преимущества правления Августа, он заявляет, что Август побудил *principes viri* внести свой вклад в общественные работы города.⁹ Таким образом, в позиции Августа, по-видимому, нет ничего нового. На него смотрят так, как он хотел, чтобы его видели, как на *primus inter pares* одного из ведущих людей в городе и лишь последнего в длинной череде *principes*.

Что касается принципата, то ортодоксальные взгляды, по-видимому, естественны для Веллея. Это относится и к культам лояльности. Обыденным языком он рассказывает, как Тиберий начал свое правление с посвящения в сан умершего Августа. "Когда он вернул своего отца на небеса и почтил его тело человеческими почестями, а его душу (*нумена*) божественными почестями, его первой задачей как императора было ..."¹⁰ Немного позже он упоминает о посвящении в словах, которые для нас, хотя, очевидно, и не для римлян, подчеркивают абсурдность посвящения мертвеца. "Цезарь [то есть Тиберий] обожествил своего отца не словом приказа (*imperio*), а *почтением* (*religione*). Он не назвал его богом, но сделал его единым"¹¹. Веллей не описывал живого императора как бога, но он рассказывает, как германец испытал ощущение сверхъестественного в присутствии Тиберия.¹²

1 Свидетельство, J. Hellegouarc'h (1963), 6734.

2 Об истории названия см. L. Wickert (1954).

3 i. 11.

4 ii. 19. 4; 128. 2.

5 ii. 22. 3.

6 ii. 20. 6.

7 ii. 53. 3.

8 ii. 6. 2.

9 ii. 89. 4.

10 ii. 124. 3.

11 ii. 126. 1.

12 ii. 107: `permissu tuo, Caesar, quos ante audiebam, hodie vidi deos'. Включает ли множественное число изображение Августа, которое несет армия?

Веллей завершает историю верноподданнической молитвой "Юпитеру, Марсу, Весте и любому другому божеству, сделавшему Рим великим", чтобы сохранить императора Тиберия и нынешнее положение вещей.¹

Тем более примечательно, что этот искренний поклонник принципата, с его образцовым ортодоксальным политическим мировоззрением, тем не менее идеализирует людей, погибших, защищая республику. Портрет Помпея, составленный Веллеем, в целом благоприятен.² В войне против Цезаря его дело было лучше.³ Веллей восхищается Цицероном и возмущен его убийством, в котором обвиняют Антония,⁴ Но самым поразительным является его освящение Катона.⁵ Он описывается как олицетворение *virtus*. Во всех своих поступках он больше походил на бога, чем на человека. Он поступал правильно не для того, чтобы это было видно, а потому, что был неспособен действовать иначе. Он был свободен от всех человеческих пороков и, как следствие, никогда не зависел от милости фортуны.⁶ Веллей также восхваляет Брута - за исключением убийства Цезаря.⁷ Для Веллея не было противоречия между восхищением Катонем и искренним принятием принципата. Катон был просто воплощением тех римских добродетелей, которые восстановили Август и Тиберий, поскольку они вернули все остальное, что было хорошего в римских традициях.

Это было наивное отношение. Катон выступал не только за *virtus* и консерватизм, но и за свободу, а свобода заключалась не в том, чтобы подчиняться законопослушному и благожелательному хозяину, а в том, чтобы не подчиняться никакому хозяину вообще.⁸ С этой точки зрения *принцепс*, несомненно, был мастером. Люди, которые по семейным традициям или благодаря знанию истории лучше понимали старую республику, не могли отделить характер Катона от дела, за которое он выступал.

Ливий описал гражданскую войну с помпеевской точки зрения, и его социальные отношения с Августом не ухудшились.⁹ Азиний Поллион, друг Юлия Цезаря, а позже ведущий сторонник Антония, выбрал создание первого триумvirата в качестве отправной точки для истории, которая закончилась поражением республиканцев при Филиппах.¹⁰

1 ii. 131: hunc statum, hanc pacem, hunc principem.

2 ii. 29. 3; 37. 4.

3 ii. 49. 2.

4 ii. 66. 2.

5 ii. 35.

6 ii. 35; 45.

7 ii. 69. 3; 72. 1: Р. Сайм (1958), 140, цитируя Иеронима в книге *Осиама II*, praef., предполагает, что источником Веллея был Ливий.

8 См. Cic. Rep. ii. 43.

9 Пункт *Приложения* iv. 34. 3.

10 Кор. ii. 1. 1.

Подразумевается, что Цезарь был по меньшей мере столь же ответственен за гражданскую войну, как и Помпей. Он также с симпатией относился к Бруту и Кассию. Неудивительно, что Гораций считал, что историк рискует, ступая по золе, покрывающей костер.¹ Другой видный дворянин, М. Валериус Мессала Корвин, который служил по очереди республиканцам и Антонию, прежде чем присоединиться к Августу, написал *Комментарии* к гражданской войне, один из источников "*Жизни Брута*" Плутарха. ² В этом сочинении Мессала подчеркивал свое собственное служение делу республики под руководством Кассия.³ Ни эта откровенность о прошлом, ни его принципиальная отставка с поста префекта города, который он считал авторитарной должностью,⁴ не причинили ему вреда в отношениях с Августом. Август, в свою очередь, пользовался поддержкой столь благородного и уважаемого человека.

А. Кремуций Кордус, сенатор, но гораздо менее выдающийся человек, чем Валерий Корвин, написал *Анналы*, которые включали гражданскую войну. Он восхвалял и Брута, и Кассия⁵ и `навечно объявил вне закона людей, ответственных за проскрипции"⁶. в то же время он был тактичен в обращении с Цезарем и Августом. Это произведение было прочитано в присутствии самого Августа, и пока основатель принципата был жив, историку никто не причинил вреда.⁷

Период гражданской войны просто не мог быть описан с точки зрения Цезаря. Итак, неуклюжего внука Ливии, позднейшего императора Клавдия, который не мог должным образом прославлять республиканцев, отговорили начинать свою историю с убийства Цезаря. По настоянию матери и бабушки он начал с "гражданского мира".⁸

Терпимость императора, даже Августа, имела свои пределы. Хотя историкам гражданской войны была предоставлена определенная свобода, критика ордена Августа и *принцепса* (в отличие от *триумвиров*) явно не поощрялась.

1 Там же. 78.

2 X. Питер (1897), i. 173; Г.Р. Ханслип, P.W. 2R. viii. 1. 13157, С. В. М. Валериус Мессала, 261.

3 Imperatorem suum Cassium praedicabat (Tac. *Ann.* iv. 34. 4).

4 Incivilem potestatem (Jerome, *Chron.* в 1991 году = 26 г. до н.э.).

5 См. выше, стр. 102 п. 3 и P.W. iv. 2. 17034, С. В. Кремуций.

6 Ст. *Утешение. от Марка.* 26. 1.

7 Сет. *Тиб.* 61.3.

8 Сала. *Клод.* 4: cum sentiret neque libere neque vere sibi de superioribus tradendi potestatem relictam.

Ливий не публиковал последние книги своей истории (с 42 по 9 год до н.э.) при жизни Августа.¹ В 12 году н.э. книга историка Т. Лабиена была сожжена, а автор покончил жизнь самоубийством; оратор-критик был сослан.² Август мог позволить себе быть более либеральным, чем его преемник. При Тиберии Кремуций Кордус подвергся судебному преследованию по наущению Сеяна. Он покончил с собой, а его труды были сожжены.³

Тем не менее компромисс, подобный тому, который допустил Август, сохранялся и при его преемниках.⁴ Правящего императора нельзя критиковать. Более ранние императоры, за частичным исключением Августа, были честной добычей. Республиканских героев, Катона, Брута и Кассия, можно было бы почитать. Таким образом, история обеспечила предохранительный клапан, через который недовольные могли безвредно выплеснуть свой гнев, нападая на прошлое. Это давало возможность показать императору через критику его предшественников, какое поведение сделало бы его непопулярным среди выдающихся подданных. Республиканская *либертас* была мертва. Вряд ли кто-то всерьез рассматривал ее восстановление. Но некоторые практические аспекты этого могли бы быть представлены для всеобщего восхищения в историографии и таким образом переданы правящему императору.

Таким образом, писатели-историки, хотя они, возможно, и извлекли личную выгоду из имперской системы или даже сыграли важную роль в ее управлении, писали отстраненно. В одной крайности находится неизвестный автор, возможно, М. Сервилий Нониан, который навсегда очернил память императора Тиберия.⁵ Но даже Сенека, наставник Нерона, писал об империи как о системе правления, подходящей для римского народа в его старости и втором детстве. Будучи больше не в состоянии поддерживать себя, она нуждалась в правителе, как в палке, на которую можно опереться.⁶ Он также описал гражданские войны, которые привели к возникновению принципата, как "время, когда истина начала исчезать из поля зрения".⁷

1 *Отрывок* из книги sxxi под заголовком "Что делать после августовского эксцесса".

2 О подавлении критической литературы в последние годы правления Августа см. Р. Сайма (1939), 486 и далее. и Г.У. Кларка (1972), 778.

3 Пункт *Приложения iv*. 35.

4 Ср. Р. Сайм (1939), 488.

5 Ф. Клингнер (1958). Р. Сайм, "Историк Сервилий Нониан", *Гермес*, xcii (1964), 40824 = *Исследования Тацита*, 91109.

6 Лакт. *Раздел. Начало*. vii. 15. 14. Фрагмент обычно приписывается Сенеке старшему; иначе М.Т. Гриффину (1972), 10.

7 Х. Питер, *HRR* ii. 98, относящийся к отправной точке исторического труда его отца. Об отношении Сенеки к концу республики см. М.Т. Гриффин (1976), с. 182-201. Об интеллектуальном упадке при империи см., например, Сен. *Rhet. Controv.* 1. praef. 6 и далее; Plin. *N.H.* ii. 117. Другие ссылки в A.J. Woodman (1975), 22 nn. 3940.

2. Сенека: Идеология¹ аристократии при империи

Изменившаяся политическая ситуация постепенно трансформировала отношение римского высшего класса к государству. Сенеку можно рассматривать как представителя этой тенденции.

Сенека был не более средним сенатором, чем Цицерон. Очевидно, что человек экстраординарных способностей, он был выдающимся литературным деятелем, а также ведущим общественным деятелем своего времени.² Как и в случае с Цицероном, сохранилось великое множество его сочинений, но характер этих сочинений, по сравнению с сочинениями Цицерона, отражает изменение характера общественной жизни. Цицерон был активен в свободном сообществе. Для него, как и для его коллег-сенаторов, государственные дела были их собственными делами. Сенека последовательно служил наставником, регентом и советником императора, который мог советоваться с кем ему заблагорассудится и чьи решения в конечном счете были его собственными. Сенаторы больше не могли чувствовать, что они служат своему собственному государству. Отчуждение, нашедшее выражение в историографии империи, оказало далеко идущее влияние на индивидуальную мотивацию.

Цицерон все еще был тронут оптимистичным взглядом на политическую деятельность, зародившимся в Афинах столетиями ранее. Политика - это средство обеспечить хорошую жизнь своему согражданину и проявить свои собственные качества. "И поскольку мы чувствуем могучее побуждение увеличить ресурсы человечества, поскольку мы желаем сделать человеческую жизнь безопаснее и богаче своими мыслями и усилиями, и сама природа побуждает нас к осуществлению этого желания, давайте придерживаться курса, который всегда был курсом выдающихся людей" (то есть участвовать в общественной жизни) 3.

Политика - это занятие, которым человек обязан лучшему в себе.

1 Под идеологией я подразумеваю комплекс идей, который помогает членам определенной группы жить своей жизнью, но не является ни таким интеллектуально строгим и последовательным, как философия, ни связанным с ритуалом, как религия. Многие идеи, обсуждаемые в этой и следующей главах, были заимствованы из философии стоиков. Но сравнительно немногие литераторы и гораздо меньше неинтеллектуалов среди аристократии были стоиками в полном смысле этого слова. Крайне необходимо изучение влияния философии стоиков на римскую знать.

2 П. Грималь (1948), Х. Карри (1972), прежде всего М.Т. Гриффин (1976). Рассмотрение Сенеки как репрезентативной фигуры обязательно предполагает значительное упрощение нероновской интеллектуальной сцены, ср. Э. Чижек (1972) и обзор М. Т. Гриффина в *F.R.S.* lxvi (1976), 22930.

3 *Cic. Rep. i. 2 (3)*.

Поскольку дух - единственная движущая сила, он, несомненно, не имеет начала и бессмертен. Поэтому используйте его в наилучших целях. И лучшие задачи - это те, которые предпринимаются для защиты родной земли"¹. Государственная мудрость может быть даже вознаграждена бессмертием: `Ничто из всего, что делается на земле, не доставляет большего удовольствия тому верховному Богу, который правит всей вселенной, чем собрания людей, объединенных по справедливости, которые называются государствами. Их правители и хранители приходят из того места (звезд) и возвращаются в то место.²

"Человек должен жить ради *добродетелей*, но недостаточно обладать *добродетелями* если ты не пользуешься ими ... Существование *добродетелей* полностью зависит от их использования; и самое благородное их применение - в управлении государством и воплощении в фактах, а не в словах, тех самых вещей, которые философы постоянно вдалбливают нам в уши".

Для Сенеки государство стало гораздо более сомнительным объектом лояльности. Это проявляется, например, в критике роли Брута в убийстве Юлия Цезаря.

Брут, предполагает он, заблуждался, если все еще надеялся, что свобода может существовать там, где награда как за верховную власть, так и за рабство слишком велика, или что прежняя конституция государства может быть восстановлена после того, как все древние нравы были утрачены, что равенство гражданских прав все еще может существовать и законы сохраняют свое законное место там, где так много тысяч людей сражались не за то, будут ли они рабами, а за то, кому из двух господ они будут подчиняться.³

Сенека надеется на политический процесс гораздо меньше, чем Цицерон. Он не ожидает существенного улучшения условий жизни людей политическими средствами.

Примечательно, что он не написал ни "Республики", ни "Законов". Самым общедоступным из его трактатов является "О милосердии" (545 г. н.э.), и его цель - привить молодому императору Нерону качества милосердия. Сенека не доверял императорам.⁴ Подобно историкам Юлиево-Клавдиевского периода, он крайне критически относился к более ранним правителям, за частичным исключением Августа.

Общественная жизнь остается основной сферой, в которой мудрый человек будет выполнять свой долг перед братьями, но престиж общественной жизни ограничен возвышением конкурирующей формы жизни — созерцания, и конкурирующего гражданства — братства человечества.

1 Cic. *Rep.* vi. 26 (29).

2 Там же. 13 (13).

3 Сен. *Бен.* ii. 20. 2. Переводы этого и следующих отрывков взяты из издания Дж.У. Басора Loeb.

4 Об актуальности дела о помиловании для проблем современной юрисдикции см. M.T. Griffin (1976), 16071.

"Давайте усвоим идею, что есть два содружества — одно обширное и действительно общее государство, в котором одинаково живут боги и люди, в котором мы не смотрим ни на этот уголок земли, ни на тот, но измеряем границы нашего гражданства путем солнца, другое, то, к которому мы были приписаны по случайности рождения ... Великому содружеству мы можем служить даже отойдя от общественной жизни — более того, я склонен думать, что в отставке еще лучше — чтобы мы могли исследовать, что такое добродетель ... природа это или искусство это делает людей хорошими ..." — является ли вся материя, из которой все образовано, непрерывной или атомарной, что такое Бог и активно ли он вмешивается в свое творение.¹

И содружество человечества, и жизнь на пенсии часто фигурируют в произведениях Сенеки.² Сенека сознает, что он оценивает созерцательную жизнь более высоко, чем более ранние учителя школы стоиков, но, по крайней мере, в трактатах, написанных перед его окончательным отъездом от двора Нерона, он продолжает подчеркивать возможности для общественного служения, которые общественная жизнь предоставляет солдату, магистрату или адвокату. Решение об уходе на пенсию должно зависеть от того обстоятельства, что характер государства не позволяет уважающему себя человеку занимать государственную должность.

Более того, Сенека рассматривает выход на пенсию не как раз и навсегда принятое решение, а как постепенный процесс. "Пусть он найдет то, в чем он может быть полезен государству.

Если ему не разрешено быть солдатом, пусть ищет государственную должность. Он должен жить на частной станции? Пусть он будет адвокатом. Обречен ли он на молчание? Позвольте ему помогать своим товарищам молчаливой поддержкой. Опасно ли даже заходить на форум? В

частных домах, на публичных представлениях, на пирах пусть он покажет себя хорошим товарищем, верным другом, воздержанным в застольях. Утратил ли он обязанности гражданина? Позвольте ему проявить качества мужчины"З.

Можно было бы подумать, что большее распространение этих концепций привело к изменению идеала и уходу аристократии из общественной жизни. Это было не так — возможно, в очень долгосрочной перспективе. Сенека и Марк Аврелий служили государству так добросовестно, как ему никогда не служили.

1 *От. 4. 1 (31) (по контракту).*

2 См. Деликатную дискуссию М. Т. Гриффина (1976), 31566.

3 *Транквилизатора. 4. 23.*

Изменение скорее в мотивации. Действия оцениваются не столько по успеху или общественному одобрению, сколько по голосу совести. ` Я никогда ничего не буду делать ради общественного мнения, все ради своей совести. Что бы я ни сделал, когда я один буду свидетелем, я буду считаться сделанным под пристальным взглядом римского народа.1

` Что руководит человеком, кроме его собственной совести? Каким бы подавленным оно ни было, это подбадривает его, это вызывает к толпе и слухам и полностью полагается на себя, и когда оно видит огромные толпы тех, кто на другой стороне, кто думает иначе, оно не утруждает себя подсчетом голосов, а одерживает победу одним голосом Хотя огонь должен пожирать мои конечности одну за другой, хотя мое сердце, сознающее мою правоту, должно обливаться кровью, мое доброе намерение будет радоваться пламени, сквозь которое будет сиять его верность"2

Для Сенеки жизнь - это бесконечная борьба за подчинение тела велениям совести. Он чрезвычайно остро осознает зло в себе и других и стремится преодолеть это путем постоянного самоанализа и самокритики. "Мы все согрешили — кто-то серьезно, кто-то в тривиальных вещах, кто-то по обдуманному намерению, кто-то по случайному импульсу Даже если есть кто-то, кто настолько тщательно очистил свой разум, что ничто больше не может сбить его с толку ... все же именно согрешив, он достиг безгрешного состояния"З.

Человек, обращающийся внутрь себя за моральным руководством, нуждается в помощи. Это обеспечивается литературой, в конечном счете философской литературой Греции, но сразу же появляются латинские переводы и популяризации, такие как философские труды Цицерона и собственные эссе и послания Сенеки.4 В своих трудах Сенека представляет себя духовным наставником отдельных людей, особенно Серена в "*О спокойствии*" и Луцилия в "*Нравственных посланиях*". 5 Философы издавна входили в свиту великих в Риме, но, похоже, что при империи их советы приходили для удовлетворения более глубокой потребности.

Философия теперь стала чем-то большим, чем просто интересной игрой, которой она когда-то была.⁶

Обычаи предков и кодекс правящего класса больше не служили адекватным руководством к жизни.

1 *Vit. Бутъ.* 20. 4.

2 *Ben.* iv. 21. 56.

3 *Клем.* i. 6. 34.

4 М.Т. Гриффин (1976), 34655, 41619 показывает, что *Нравственные послания* представляют собой диалоги в эпистолярной форме, а не подлинные письма.

5 Об Аннее Серене, *P.I.R.* i. 2, стр. 104, № 618. О Луцилии, *P.W.* xiii. 2, с. В. Луцилий Л. Юниор (26).

6 Р. Сайм (1958), 552; (1939), 579.

Философия и знаток философии должны были заполнить пробелы.¹ Не было ничего нового в том, что молодой римский аристократ брал пример с фигуры постарше. Традиционно это был человек, хорошо известный в общественной жизни. Новизна заключалась в том, что пожилой мужчина был интеллектуалом, который основывал свое обучение не на опыте ведения общественных дел, а на систематическом философском взгляде на мир.² Существовало противодействие развитию философии и подозрение к ней.³ Но это не помешало философии стоиков неуклонно усиливать свое влияние.⁴

Философия стоиков была чрезвычайно строгим руководством к жизни. Она провозглашала, что стремление к добродетели - это единственная ценность в жизни, и что успех или неудача, богатство или бедность, фактически все внешние обстоятельства в корне незначительны. Стоик понимал, что какое бы несчастье ни случилось, оно должно было случиться, и приучал себя встречать его с эмоциональным безразличием, которого заслуживала его незначительность в абсолютной шкале ценностей. В обмен на жизнь в отречении философия стоиков обещала мало награды, кроме самоуважения и чувства выполненного долга.

Поскольку стоицизм включал в себя жизненные заповеди, основанные на последовательной системе верований,⁵ это была религия в том смысле, в каком иудаизм и христианство являются религиями, а римское язычество - нет. Однако в каком-то смысле это была религия без бога. Сенека, по-видимому, использует слова "бог", "природа", "фортуна", "фатум" почти как синонимы⁶, и описанная таким образом сила, по-видимому, так же лишена индивидуальности, как и законы современной науки. Точно так же у стоиков не было подробного морального кодекса, санкционированного авторитетом сверхчеловеческого законодателя.

1 Потребность в мужчине, чтобы он служил образцом: *Ер.* 11. 89; 25. 5. О духовном руководстве Сенеки и других философов см. A. Dill (1904), 2934; 318; C.G. Starr (1954), 22233. С Сенекой из Музоний, о котором К.Э. Лутц (1947).

2 Л. Хадо (1969), особенно 16572.

3 См. Пункт *Агр.* 2.2 и примечание Р. Огилви. Здесь я имею в виду оппозицию по образовательным соображениям.

4 Из этого его влияние на так называемую 'оппозицию' императорам было лишь одним аспектом. См. R. MacMullen (1967), 4158.

5 Важна теоретическая основа: *Ер.* 945.

6 например, *Бен.* iv. 78. 3: "ибо что еще есть Природа, как не Бог и Божественный Разум, пронизывающий всю вселенную ... вам будет правильно называть его Юпитером ... если вы точно так же назовете его судьбой, это не будет ложью". По крайней мере, различия можно игнорировать, поскольку речь идет об основах стоицизма: См. ниже. 8.3.

В переводе на практику стоическая мораль представляла собой нечто очень похожее на поведение, которое было традиционным среди римской аристократии, и это было проиллюстрировано *примерами*, взятыми из жизни прославленных римлян прошлого, таких как Фабриций, Регул 1, Регул 2 и два Катона.³ Более того, оправданием стоической морали было то, что она соответствовала разуму.⁴ Для стоиков человеческий разум, конечно, был частью божественного Разума, пронизывающего вселенную. Но авторитет разума независим от метафизики, и мораль, основанная на нем, может защищаться или критиковаться в чисто человеческом плане.

Но это еще не вся история. В значительном количестве отрывков Сенека использует формулировки, которые подразумевают существование благожелательного личного бога. "Хороший человек отличается от Бога только элементом времени; он - ученик Бога, его подражатель и истинное потомство, которого его всеславный родитель, не будучи мягким надсмотрщиком за добродетелями, воспитывает так, как это делают строгие отцы, с большой суровостью ... Бог не делает из хорошего человека избалованного любимца; он испытывает его, закаляет и готовит к своему собственному служению"⁵.

Нравственные усилия человека представляют собой 'зрелище, достойное внимания Бога, когда он созерцает свои дела ... храбрый человек, противостоящий невзгодам. Я не знаю, какое более благородное зрелище мог бы найти Владыка Небес на земле ..., чем зрелище Катона, после того как его дело уже не раз терпело крах, тем не менее стоящего прямо среди руин государства"⁶.

В трудах Сенеки Бог связан с моралью в такой степени, какой не было в более ранних произведениях. Нравственное поведение - это подражание Богу.⁷ Бог требует нравственного поведения от верующих. Он испытывает человека с целью его нравственного блага. Бог

справедлив. Он наказывает грех⁸ - но милосердно. Бог отвечает на молитву. Он помогает человеку стремиться к совершенствованию.⁹

1 *Притч.* 3. 6.

2 *Притч.* 3. 9; *Бен.* ст. 3. 2; *Транквилизатор.* 16. 4; *См. ниже.* 12. 5.

3 Катон Майор, *Ер.* 11. 20; 25. 6; 104. 21; 64. 10. Катон Минор, *Ер.* 95. 6971; *Транквилизатор.* 7. 5; *V. Beat.* 18. 3; *От Марка.* 20. 6; *Притч.* 2. 910.

4 например, *Ер.* 65. 35; 124. 4. Ср. А.А. Лонг (1974), 199 и далее о содержании добродетели.

5 *Притч.* 1. 4.

6 Там же. 2. 9.

7 *Ер.* 95. 50: *Vis deos propitiare? Bonus esto. Satis illos coluit, quisquis imitatus est.* Ср. 124. 234, где подражание рассматривается как совершенство разума; см. Также *Ер.* 31. 911.

8 *Ер.* 95. 50: *Hi (dei) nec dant malum nec habent, ceterum castigant quosdam et coercent.*

9 *Ер.* 41. 12.

Эти отрывки создают проблему толкования. Роль заботливого личностного бога несовместима с работой естественного порядка вещей, в котором каждое событие предопределено причинно-следственной цепью, восходящей к началу вселенной. Судьба не может проявлять внимания к личности. Сенека никогда не сталкивается с этим противоречием. Дело даже не в том, что в одних эссе он предполагает существование личного божества, в то время как в других постулирует безличное. В ходе одной и той же работы, даже в ходе спора, доброжелательная фигура отца превращается в неумолимый закон вселенной,¹

или в способность к рассуждению, находящуюся в разуме отдельного человеческого существа.² Все это было описано Севенстером [3], который пришел к выводу, что "Сенека в конечном счете несерьезен, когда говорит о личном боге".⁴

Смысл, который Сенека вкладывает в понятие личного бога, можно определить более точно. *De Providentia*, который содержит некоторые из наиболее ярких выражений этой идеи, является хорошим примером процедуры Сенеки. Отправной точкой является просьба Луцилия к Сенеке объяснить, как несчастья, постигающие хороших людей, совместимы с провиденциальным управлением миром.⁵ Другими словами, Луций хотел бы верить, что миром правит справедливый правитель, но считает, что факты противоречат этой точке зрения.

Итак, Сенека продолжает убеждать Луцилия в том, что страдания праведных действительно согласуются с провиденциальным управлением миром. Сенека начинает трактат с того, что

рисует образ божества, подобного отцу или учителю, которое обучает и испытывает человечество трудностями и получает удовольствие, наблюдая, как лучшие преодолевают все невзгоды, рассматривая их как внешнюю и безразличную вещь, каковой они и являются.⁶ Таким образом, Сенека начинает с рассуждений в терминах личного Бога, потому что это идея, с которой Луцилий знаком и, несмотря на некоторые интеллектуальные трудности, чувствует себя непринужденно. Аргумент в терминах более строго стоической концепции Провидения приводится позже.⁷ Я полагаю, что это характерно для метода Сенеки.

1 Сравните *Притчи* 1. 5 и 5. 78.

2 См. цитируемый текст, стр. 116, п. 1, ниже. Точно так же "послушание богу" - это согласие с трудностями, налагаемыми природой вещей, как в случае с *Против Бита*. 15. 67.

3 Дж.Н. Севенстер (1961), 3549.

4 Там же. 37.

5 *Притч.* 1. 1.

6 Там же. 13.

7 См. Превосходный анализ Дж. Р.Г. Райта (1974), 489. 814822

Он знакомит с такими хорошо знакомыми понятиями и сильными эмоциональными ассоциациями, как бог, 1 молитва, 1 божественное правосудие, 3 или жизнь после смерти.⁴ Кажется, что он использует их в более или менее общепринятом смысле, но затем продолжает интерпретировать их особым стоическим образом. Результат заключается в том, что эмоции наполняются идеями и концепциями, которые сами по себе безличны и неинтересны.

Я думаю, основная трудность учителя стоицизма заключалась в том, что большинству мужчин нужен был какой-то эмоционально вдохновляющий мотив, чтобы стоически встретить несчастье. По сравнению со своими сверстниками предыдущих поколений дворянину имперского периода было труднее укрепить свою решимость мыслями о традициях своей семьи или аплодисментами современников.⁵ Он был отчужден от *общества*, ⁶ и даже философский руководитель "совести", скорее всего, был экспертом в определенной области мудрости, чем источником вдохновения. Ощущение того, что ты являешься частью обширного, хотя и в целом благотворного, естественного процесса, является слабым утешением. В это нужно было вложить эмоции, если Стоик не хотел чувствовать себя заключенным, отбывающим пожизненное заключение в одиночной камере. Для большинства людей философия могла бы быть полезной только в том случае, если бы чувствовалось, что вселенная каким-то образом способна замечать и чтить стойко переносимые страдания человека.

В некотором смысле использование слова "бог" и связанных с ним терминов Сенекой (и другими стоиками) является риторическим трюком.

1 e.g. *Ep.* 41. 2: 'bonus vir sine deo nemo potest an potest aliquis supra fortunam nisi ab illo adiutus exsurgere', an eloquent expression of man's moral dependence on God. Но бог здесь - это собственная совесть человека, которая участвует во вселенском разуме. См. также *Ep.* 31. 9 и далее. или 83. 1.

2 например, *Бен.* iv. 4. 2, по-видимому, принимает всеобщее мнение о том, что боги благотворно вмешиваются в ответ на молитву. Позже божественные блага сводятся к общей щедрости природы. *Ep.* 10. 5: sic vive cum hominibus tamquam deus videat; sic loquere cum deo, tamquam homines audiant. Это запоминающееся заявление о религиозном отношении. Но в данном контексте оно больше касается самодисциплины, чем отношения к Богу.

3 *Климент.* i. 7. 2; *Ep.* 95. 50: боги наказывают, но не в том смысле, в котором это слово обычно используется, поскольку процветание (поскольку оно ослабляет моральные устои) рассматривается как наказание.

4 Ср. *Ep.* лии. 21; впечатляющее воскрешение великолепия жизни после смерти; но нет уверенности, что Сенека в конечном счете имеет в виду нечто большее, чем слияние индивидуальной души с Разумом, который пронизывает вселенную.

5 Для стоиков авторитетом обладала только добродетель, а не ранг или рождение (*Ep.* 44. 36; 66. 3).

6 См. выше, стр. 10810 и далее. Государственная должность безразлична, ни к добру, ни ко злу (*Ep.* 94. 8); ср. *Ep.* 118. 3, о кандидатуре на должность (описывается в терминах республиканских выборов).

Но это нечто большее, потому что между стоицизмом и религией всегда существовала связь. Стоики всегда были озабочены доказательством существования богов и поддержанием религиозного чувства.¹ Как мы видели, они делали это, отождествляя традиционных божеств с определенными частями света. Таким образом, они обеспечивали интеллектуальное обоснование ритуала, который, вероятно, способствовал возрождению римской религии при Августе.² Сенека не был в первую очередь заинтересован в возрождении традиционного ритуала.³ Его заботой было заручиться религиозными эмоциями в поддержку стоической морали. Его метод снова был своего рода "двоемыслием". Он уверял себя в существовании Бога, определяя его как абстрактный принцип, но получал моральную поддержку и утешение перед лицом жизненных трудностей, думая о нем как о личности. Он также укрепил свое чувство человеческого достоинства и ценности моральных усилий мыслью о том, что человеческий разум является частью божественной субстанции.

Сенека, очевидно, чувствовал, что философия стоиков была надежной опорой в жизненных невзгодах. Но из этого не следует, что он отвергал традиционные обряды римской религии. Это правда, что его письма мало что рассказывают нам о практике религиозных ритуалов, но это в равной степени верно и для писем Цицерона, Плиния и благочестивого язычника четвертого века Либания, и, по-видимому, является условностью жанра. Сенека, безусловно, был противником суеверия и даже написал книгу, критикующую его,⁴ но с другой стороны, различие между законным (или ограниченным) и незаконным (или чрезмерным) проявлением благочестия всегда было частью римской религии. Сенека крайне подозрительно относился к религиозному энтузиазму. Например, он был категорически против поклонения Исиде. Его это не беспокоило как практическая проблема. Отрывков, посвященных этому, очень мало. Но он страстно возражал против культа, ритуал которого был разработан для возбуждения эмоций верующих.⁵

1 Ср. А.А. Лонг (1974), с. 149. См. также *Ep.* 14. 3.

2 См. выше, стр. 37.

3 *Фр.* 38 и далее, мудрый человек совершает традиционные обряды: "tamquam legibus iussa non tamquam dis grata". Он также подчеркивает неуместность жертвы по сравнению с добротой верующего: *Бен.* i. 6. 3; iv. 25. I; *Ep.* 95. 47; 115. 5. Он написал *О суевериях*, которые, вероятно, касались практики частного богослужения, а не государственного культа. См. стр. 117, п. 4, ниже.

4 См. Фрагменты книги Сенеки "О суеверии" в F. Haase, изд., *L. Annaei Senecae opera*, iii. 4247, в основном взяты из *Aug. C.D.* vi. 10. Определение суеверия: *Sen. Ep.* 122. 16.

5 Цицерон о религии и суевериях: *Н.Э.* i. 42 (117); ii. 28 (71). Сенека против эмоциональной религии: Ф. Хаазе, изд., стр. 345. См. также Р. Цуркан (1967).

Сенека прекрасно осознавал, что 'гражданское богословие' менее истинно, чем философия, но, тем не менее, он учил, что традиционные обряды должны выполняться.¹ Действительно, даже когда он писал в роли натурфилософа, он считал необходимым утверждать, что бедствия, предвещающие предзнаменованиями или чудесами, могут быть предотвращены обрядами искупления или молитвами и обетами (*vota*).²

Логика подсказывала Сенеке, что бесконечная цепь причин и следствий, которой является судьба, не может быть прервана ритуалом, но для него по-прежнему было важно, чтобы обряды римской религии продолжали оставаться в силе. На более практическом уровне случайные замечания Сенеки показывают, что он действительно практиковал некоторые из наиболее 'фольклорных' компонентов традиционной религии. В день Нового года он намеренно занимался каждым из своих обычных занятий (письмом, чтением, декламацией и купанием)³ в соответствии с верой в то, что то, что произошло в первый день, будет предзнаменованием на

весь оставшийся год.⁴ Он также думал о хорошем и ел инжир.⁵ Поведение Сенеки в день Нового года, кстати, показывает, до какой степени вневременной обычай приобрел (если не всегда обладал) моральное значение. Это также напоминает нам, что стоицизм был дополнением, а не заменой традиционной религии.

Интеллектуальный подход Сенеки вызвал по крайней мере у одного современника страстную оппозицию. Лукан, племянник Сенеки, написал стоический эпос. Но, в отличие от своего дяди, он отказывался проявлять чувства привязанности и почтения к безличной судьбе. *Фарсалии* столь же враждебны религии, как и "*De Rerum Natura*" Лукреция. ⁶ Дилемма оставалась реальной на протяжении многих поколений, но в конце концов каким-то таинственным образом люди стали более уверены в существовании Бога и, следовательно, испытывали меньшую потребность отождествлять его с естественным принципом. Божественное вмешательство, а не бесконечная цепь причин и следствий, стало тем, в чем люди были уверены.⁷

1 Ф. Хаазе, изд., стр. 39; *Бен.* vii. 7. 3: только мир является храмом, достойным Бога, храм в обычном смысле - это простой уголок (*angulum*). Тем не менее, он был освящен и должен использоваться соответствующим образом.

2 *Sen. Nat. Quaest.* ii. 378.

3 *Ep.* 83. 5: qui anno novo quemadmodum legere, scribere dicere aliquid, sic auspicabar in Virginem desilire . . . cf. advice of Col. xi. 2. 98.

4 См. выше, стр. 26, п. 2.

5 *Ep.* 87. 3: Cotidie mihi annum novum faciunt (caricae) quem ego faustum et felicem reddo bonis cogitationibus et animi magnitudine.

6 См. Ниже, стр. 14750.

7 Августин, *C.D.*, ст. 111, "О предопределении" показывает, как естественный детерминизм превратился в простую "трудность" в картине мира, где доминирует личный бог. Дж.П. Вернант (1962), 11529; (1966), 91143, и 145, отличает объяснения устройства мира, которые предполагают внешнюю силу, от тех, которые предполагают имманентную организацию. С момента своего зарождения в ионийской философии и вплоть до имперского периода греческая, а вслед за ней и римская мысль очень отдавала предпочтение имманентному объяснению. Верн предполагает, что это отражает организацию города-государства в противоположность монархии.

Тем временем в римском мире господствовали стоические идеи. Стоицизм хорошо подходил для укрепления стойкости человека к добросовестному общественному служению.¹

«Добродетель вы найдете в храме, на форуме, в здании сената — вы найдете ее стоящей перед городскими стенами, грязной, в пятнах, с мозолистыми руками».2 От человека требуется, чтобы он приносил пользу своим ближним - многим, если может, если нет, несколькими ...»3 «Вы спрашиваете, какую помощь, по моему мнению, следует использовать, чтобы преодолеть эту скуку [жизни]? Наилучшим выходом было бы заняться практическими делами, управлением общественными делами и исполнением обязанностей граждан»4.

Но та же философия могла бы побудить противников режима к сопротивлению. Стоик руководствовался своим собственным суждением о том, что правильно, а не внешним авторитетом, и его самодисциплина психологически подготовила его к мученичеству. "Если человек может смотреть на сверкающие мечи непоколебимым взглядом, если он знает, что для него не имеет значения, вылетит ли его душа через рот или глотку, назовите его счастливым. Назовите его счастливым, если, когда для него назначены физические пытки ... с невозмутимым умом он слышит о цепях, ссылке и пустых ужасах человечества" и готов сказать словами Вергилия, что он предвидел эти трудности в своем уме и готов встретиться с ними лицом к лицу.5 Какое—то время в правление императора Домициана казалось, что стоицизм станет идеологией оппозиции - во всяком случае, именно этого опасался император.

3. Астрология в общественной жизни

Особенностью жизни в сенаторских и придворных кругах ранней империи было влияние астрологии. Астрология не была чем-то новым.

1 См. Ниже, стр. 169 и далее.

2 *Vit. Бумь.* 7. 3.

3 *От. 3. 5, cf. Plin. N.H. ii. 5 (18): deus est mortali iuvare mortalem.*

4 *Транквилизатора.* 3. 1.

5 *Эп. 76*, пер. М. Хадаса. Катон, мученик-республиканец, был образцом для всех стоиков, независимо от их отношения к империи.

Он долгое время использовался многими римлянами, чтобы помочь им в личных делах. Но конец республики и установление принципата обеспечили ей место в общественной жизни, которого у нее раньше не было.

Вера в то, что человеческие судьбы можно предсказать по наблюдению за звездами, зародилась в Месопотамии и была известна в Греции еще до времен Платона. Она достигла большого прогресса в эллинистическом мире.1 Именно в эллинистическом Египте на основе месопотамской астрологии, греческой астрономии и математики развилась сложная наука.

Утверждениям астрологии придавал правдоподобие тот факт, что ежегодный восход и заход созвездий долгое время ассоциировался с сезонными изменениями погоды и действительно считался причиной этих изменений.²

Практическому применению теории о том, что звезды, доминировавшие на момент рождения человека, будут влиять на всю его жизнь, способствовали достижения в астрономии и математике, которые сделали возможным точное наблюдение положения звезд и расчет их положения в прошлом. Астрология, конечно, была псевдонаукой. Истинная природа сил, действующих между различными частями Вселенной (гравитация, излучение и т.д.), оставалась неизвестной, и произвольная процедура наделения звезд личностями астрологов и постулирование существования таинственных излучений, с помощью которых эти звездные личности могли оказывать свое влияние на огромные расстояния, никоим образом не могла заполнить пробел в знаниях. Тем не менее престиж философии и математики побуждал людей принимать желаемое за действительное и верить в то, во что они хотели верить.

Астрологи фигурируют в самой ранней из сохранившихся римских литератур.³ Энний включил их в презрительный рассказ о подземном мире гаданий наряду с марсианскими авгурами, деревенскими *гаруспиками*, прорицателями, которые полагались на египетскую богиню Исиду, и толкователями снов.⁴ Цирк был любимым местом проведения.⁵ Но наука практиковалась и на более высоком социальном уровне, и там ее прогрессу способствовало растущее влияние философии стоиков.

1 Ранняя история астрологии, Ф. Кумонт (1912); Ф.Дж. Болл (1926).

2 М.П. Нильсон (1950), 25667.

3 Ф.Х. Крамер (1954).

4 Энний *ап. Сис. Div. i. 58* (132). Ср. Также цитату, *Реп. i. 18* (30). Катон советовал, чтобы управляющий фермой рабов не консультировался с халдеями, *Р. Рустик. i. 5. 4*.

5 Энний *ап. Сис. Div. i. 58* (132).

Посидоний (ок. 135/131 г. до н.э.), философ-стоик, у которого были друзья в высшей римской знати и чьи труды были одним из основных каналов, по которым стоическая мысль проникала в римское образование, написал пять книг по астрологии.¹ Он привел корреляцию между фазами луны и морскими приливами в качестве примера влияния, которое небесное тело может оказывать на земные явления, подтверждая тем самым принцип, на котором была основана ложная надстройка астрологии.² С тех пор астрология стала интеллектуально респектабельной. Картина мира стоицизма сделала ее правдоподобной гипотезой. Если будущее действительно было предопределено бесконечной цепью причин и следствий, то было заманчиво найти средства выяснить, каким будет это предопределенное будущее. Если бы каждая часть

Вселенной влияла на каждую другую часть³, было бы, по крайней мере, теоретически возможно делать заявления о том, что произойдет в одной части, наблюдая за другими. Наблюдение за небесными телами, очевидно, имело наибольшее значение для предсказания сезонных изменений — точка зрения, красноречиво высказанная в "*Феноменах*"⁴ и "*Георгиках*" Вергилия, в двух стихотворениях, пронизанных идеями стоицизма". Вполне логично было бы предположить, что небесное влияние распространялось и на цикл человеческой жизни.⁶ В этих обстоятельствах можно было бы ожидать, что распространение астрологии будет идти параллельно распространению философии стоиков, то есть будет неуклонно развиваться в период поздней республики и драматично в период ранней империи. Похоже, это действительно произошло.

В 86 году консул Октавий позволил схватить себя и убить последователям Мария, потому что гороскоп, позже найденный на его теле, побуждал его не покидать Рим.⁷ Когда Сулла писал свои мемуары, он начал составлять официальное заключение по мере приближения даты, которая (согласно астрологическим расчетам) должна была стать днем его смерти.⁸

1 X. Страсбургер (1965), 4053.

2 Посидоний, фр. 85; Cic. *Div.* ii. 42 (89).

3 Сочувствие: М. Поленц (1959), 217; Cic. *Div.* ii. 14 (33). Старший. *вопрос. Нац.* ii. 6, ср. 4. Секс. Пустое место. *Математика.* ix. 7880.

4 Аратус, *Феномены*, под ред. Дж. Мартина (Флоренция, 1956).

5 Verg. *Геор.* i. 252 и далее.

6 Ф.Дж. Болл (1926); Ф. Кумон (1912), iv.

7 Plut. *Мар.* 42. 15.

8 Ид. *Салл.* 37.

Говорят, что астрологи осыпали Помпея, Красса и Цезаря, как оказалось, ложными пророчествами о долгой жизни и естественной смерти.¹ Варрон попросил Л. Таруция составить гороскоп Ромула.² Тем не менее влияние астрологии в последние годы республики не следует преувеличивать. Переписка Цицерона является уникальным источником информации об общественной жизни того периода.

Однако слово *mathematicus* не встречается ни в одном из писем Цицерона, и его также нет в речах. Слово *астролог* встречается один раз в письмах и один раз в речах. Оба термина чаще встречаются в философских трудах.³ Это наводит на мысль, что интерес Цицерона и его окружения к астрологии был скорее академическим, чем практическим. Действительно,

насколько мы можем судить, из самых известных общественных деятелей, Помпея, Цицерона и Цезаря, никто особо не разбирался в астрологии.

В "О гадании" Цицерон обсуждает астрологию вместе с другими методами гадания. Он не приводит никаких доказательств в свою пользу.⁴ Опровержение является существенным.⁵ Его аргументы были взяты у греческого философа Панетия, хотя Цицерон добавил краткое римское приложение.⁶ Создается впечатление, что астрология все еще имела очень небольшое общественное значение в Риме.⁷ Ситуация должна была быть совершенно иной при империи.

Во времена правления Августа вера в астрологию была широко распространена. Меценат, друг императора и покровитель поэтов эпохи Августа, верил, что его судьба была определена звездами, которые доминировали в час его рождения.⁸ Архитектор Витрувий принял астрологическую истину как должное. Это было всего лишь одно из длинной череды научных открытий.⁹ В ту эпоху Манилий написал астрологический эпос, и поэты иногда предполагают, что их читатели знакомы с астрологическими терминами.¹⁰

1 Cic. *Div.* ii. 47 (99).

2 Plut. *Romul.* 12. 4; Cic. *Div.* ii. 47 (98).

3 X. Мергет (187784); (187794).

4 *Раздел.* i. 41 (91): одно предложение о Сирии.

5 ii. 42 (87)47 (99).

6 ii. 47 (98).

7 Гороскоп Рима и Ромула (Cic. *Div.* ii. 98; Plut. *Romul.* 12. 1) не имело общественного значения. Об этом см. W. Kroll, *P.W.* 2 R. iv. 2. 24079, с. В. Л. Тарутиус.

8 Гор. *Од.* ii. 12. Гораций был настроен более скептически.

9 Витр. 9. 6.

10 Гор. *Ер.* ii. 2. 187; *Од.* i. 11. 2; Проп. iv. 1. 77 и далее; Овидий, *Ибис*, 20716.

На протяжении первого и второго веков проводилось огромное количество консультаций по повседневным вопросам частной жизни или бизнеса.¹ Но новым и влиятельным событием теперь, когда правительство Рима вращалось вокруг одного человека, было то, что император почти неизменно пользовался услугами астрологов. Август был обращен астрологическим предсказанием величия, сделанным в самом начале его карьеры.² Некоторое время спустя он обнародовал астральные обстоятельства своего рождения, очевидно, надеясь, что это привлечет его сторонников.³ В 11 году нашей эры, когда многие думали, что смерть Августа

неминуема, он опубликовал гороскоп, в котором предполагалось, что он проживет дольше.⁴ Астрология сохранила уважение, которое она завоевала при Августе. Большинство его преемников регулярно консультировались с одним или несколькими астрологами.⁵ Фрасилл, человек образованный во многих областях, был другом, а также астрологом императора Тиберия. Его потомки дослужились до сенаторского звания. Бальбилл, сын астролога, пользовался влиянием при дворах Клавдия и Нерона и занимал высшие должности всадника. Внучка Фрасилла вышла замуж за Макрона, совершенного преторианца, и была любовницей императора Гая Калигулы. В 109 году консулом стал правнук Тразилла.⁶ Эти карьеры были исключительными, но некоторые из более поздних придворных астрологов также имели большое влияние.⁷

Вторым достижением принципата стало то, что астрология оказалась связанной с заговорами. Власти могли бы предположить, что попытке политического новшества, как правило, предшествовало бы некоторое расследование относительно того, благосклонна ли судьба революционерам, и что это обычно включало бы консультацию астролога⁸.

Поэтому астрология неоднократно подвергалась репрессиям со стороны правительства.

1 См. Petr. Sat. 356 (ср. K.F.C. Rose и J.P. Sullivan. C.Q. xviii (1968), 1804) также Sat. 39 и 76; Plin. N.H. ii. 227; Plin. Ep. ii. 20. R. MacMullen (1967), 12833 и примечания; id. (1971), 10516.

2 Сентября. *августа*. 94. 12.

3 *Филолог*, lviii, N.S. 12 (1899), 170204.

4 *Dio*, lvi. 25. 5.

5 Тиберий: Сало. *Тиб.* 69. Гай: Сало. *Кал.* 57. Нерон: Сало. *Неро*, 36; там же. 40. Мать Нерона: Так. *Анна*. xiv. 8. Отон: Так. *Hist.* i. 22. 1. Вителлий: Suet. *Vit.* 3. 2, но Дион, lxiii (lxiv) 4. 3, показывает, что он расходится с астрологами. Веспасиан: Тактика. *История*. ii. 78; Сало. *Вечер*. 14; там же. 25. Domitian: Suet. *Dom.* 16. 2; Dio, lxvii, 15. 6. Nerva: Dio, lxvii. 15. 6. Адриан: Щ.А. *Хадр.* 16. 7.

6 О Тразилле и его потомках см. F.H. Cramer (1954), 92 и далее, и указатель под заголовками Thrasyllus, Balbillus, Ennia Thrasylla.

7 Крамер, указ. соч., указатель при Птолемея Селевке; там же, стр. 143 об астрологии при Домициане; *ibid.* 21014 при Септимии Севере; там же. 189 астрология и медицина.

8 См. К. Томас (1971), 389 и далее. о гадании и восстании; там же. 398: "пророчества того или иного рода использовались практически во время каждого восстания или народного бунта, которые тревожили государство Тюдоров".

Астрологи были изгнаны из Рима в 33 году до н.э.¹ 11 августа н.э. Август запретил консультироваться с прорицателями по поводу даты смерти любого человека², темы, на

которую Бальбилл собирался написать книгу.³ Также было запрещено прорицателю и его клиенту встречаться без свидетелей.⁴ В 15 году н.э., после подавления заговора Скрибония Либо,⁵ астрологов были изгнаны из Италии.⁶ После этого мы довольно регулярно слышим о судебном преследовании людей, которых обвиняли в том, что они консультировались с астрологом о будущем императора.⁷ Ульпиан объяснил принцип: "те, кто справляется о здоровье императора, наказываются смертью или каким-либо еще более суровым приговором; а о своих собственных делах или делах родственников - более мягким приговором".⁸ Что такая консультация могла фактически поощрить человека, который в любом случае стремился совершить *государственный переворот*. *этат* показан в рассказе Тацита о том, как Отон сверг императора Гальбу.⁹

Политическое значение астрологии было чем-то новым. Политики-республиканцы могли нанимать астрологов, но нет никаких доказательств того, что астрологические советы влияли на политическое поведение. Среди широких слоев населения астрологическое предсказание может иногда вызывать волнения. Следовательно, астрологи были изгнаны в 139 году до н.э.¹⁰, Но это единственное известное изгнание астрологов во времена республики следует сравнивать не менее чем с десятью изгнаниями между 33 годом до н. э. и 93, 11 годом н. э.

Конечно, не было совпадением, что ранняя империя стала свидетелем роста общественной значимости астрологии. Одним из факторов была трансформация политических действий.

1 Дио, xlix. 43. 5; Сет. Авл. 35.

2 Dio, lvi. 25. 5; P.A. Бауман (1974), 62 п. 58 возражает Кремеру, что это была резолюция сената, а не указ.

3 В. и Х.Г. Гундель (1965), 1523.

4 Дион, liv. 31. 23; Тиберий издал аналогичные постановления, Suet. *Тиб.* 63.

5 См. D.C.A. Shotter (1972), 8898; P.A. Бауман (1974), 60 и далее; Так. *Ann.* ii. 27 и далее.

6 Dio, lvii. 15. 7; Так. *Ann.* ii. 32. 5; Suet. *Тиб.* 63. 1.

7 Ф.Х. Крамер (1954), 254 и далее. перечисляет четырнадцать случаев от правления Тиберия до правления Септимия Севера, там же. 270 и далее. шесть дел, возбужденных против астрологов, там же. 276 обзор юридических ограничений гадания.

8 Ulpian, *de officio proconsulis* 7 in *Leg. Mos. et Rom. collatio*, xv. 23. Ульпиан умер около 220 г. н. э.

9 Такт. *История.* i. 22.

10 Вал. Макс. i. 3. 3.

11 Marquardt, *Stv.* iii. 93. 2. К. Латте (1960), 328 и далее; Ф.Х. Крамер (1954), 23347.

Пока существовала республика, политические перемены могли быть осуществлены более или менее политическими средствами, а суждения о будущем могли формироваться на основе фактов и слухов о (опять же более или менее) открытой политике.¹ После Августа все изменилось. Политические перемены требовали революции, сложной задачи, для решения которой потенциальному бунтовщику требовалась вся возможная человеческая и сверхчеловеческая поддержка. Кроме того, информацию о политической ситуации было гораздо сложнее получить, поскольку важные решения принимались императором и его советниками в частном порядке.² Неудивительно, что общественные деятели ухватились за информацию, которую предлагали астрологи. Самому императору приходилось нести тяжелый груз принятия решений, поскольку независимо от того, со сколькими советниками он консультировался, он не мог избежать полной ответственности. Он нуждался в заверении, а иногда и в препятствовании, которое было бы одновременно конфиденциальным и независимым. Отсюда и наем придворного астролога. Еще одно соображение заключалось в том, что астрология считалась научной, поскольку она пользовалась авторитетом великих имен в греческой математике и философии.³

Другим фактором, благоприятствовавшим прогрессу астрологии при империи, был философский. Астрология, каковы бы ни были ее утверждения, не получила бы широкого распространения, если бы люди не считали эти утверждения обоснованными. Но люди из политических кругов были предрасположены считать астрологию истинной, потому что, как мы видели, философия стоиков в некотором смысле стала их религией.⁴ На самом деле астрология, совершенно независимо от ее предполагаемой полезности, усилила привлекательность философии Стоиков как доктрины, утверждающей достойное место разумного человека в рациональной вселенной. Для стоика, верящего в астрологию, каждый отдельный человек - это уменьшенная модель Вселенной, и небеса вращаются вокруг человека, чтобы он мог предсказать свое будущее.⁵ Это изображение самого себя вернуло римскому аристократу достоинство, утраченное из-за унижительного подчинения императору.

Широкое использование астрологии имело последствия как в политике, так и в мышлении. В-первых, астрологию нельзя было контролировать, как традиционное римское гадание.

1 Цицерон подтверждает свое суждение, а не предсказание: *Ad. Fam.* iii. 6. 3.

2 Сентября. 36: *сенатский акт* больше не публикуется. Так. *Ag.* 1. 1; *Hist.* i. 1; *Dio*, liii. 19. 114. Дж. Крук, *Главный консилиум* (1955), 8.

3 Старые формы гадания вышли из употребления. См. *Манил.* v. 870; *Propert.* iv. 10. 38.

4 См. выше, стр. 112 и далее.

5 *Манил.* v. 858 и далее.

Опасные знания о будущем были доступны любому, кто мог заплатить престижному астрологу. Следовательно, астрология способствовала политическому беспокойству, поощряла потенциальных мятежников и питала чувство незащищенности у императоров. Смерть Клавдия часто предсказывали. 1 Смерть Нерона была такой же. 2 Оба императора казнили множество сенаторов. Нерон, безусловно, был в ужасе от массы предсказаний. 3 Домициан тоже. 4

Астрология повлияла на то, как люди смотрели на мир, потому что ее обоснованность требовала существования невидимых связей для передачи влияния звезд на землю.

Как только было признано существование непобедимых, но могущественных сил, действующих по всему миру, стало возможным использовать методы, которые могли бы манипулировать такими силами: другими словами, магию и чародеи.

Астрология и магия не были абсолютно разными. Один и тот же человек мог практиковать и то, и другое. Тразилл, придворный астролог Тиберия, написал лапидарий, учебник по тайным свойствам камней. 5 Гадание было главным объектом магии не в меньшей степени, чем астрологии. Солнце, как "правитель вселенной", играло важную роль как в теории астрологии, так и в научной магии. 6

Астрологию можно было бы представить как эмпирическую науку, но также и как тайную доктрину, в конечном счете основанную на откровении. 7 Поэтому неудивительно, что магия появилась в общественной жизни Рима ненамного позже астрологии.

4. Магия в общественной жизни

Использование комбинации слов и ритуала для достижения результата, который в противном случае был бы выше сил человека добиться физическими действиями, так же старо, как греко-римская цивилизация, возможно, так же старо, как человечество.

1 Сен . *Arosol*. 3.

2 Сала. *Неро*, 40. 2.

3 Такт. *Анна* xiv. 22; 58. xvi. 14.

4 Dio, lxvii. 12. 2. 14. Сало. *Домит*. 10.3. Но в остальном обеспеченные императоры, такие как Траян и его непосредственные преемники, не боялись астрологов, как не боялись и философов.

5 У. Веттер, P.W. 2 R vi. (1936), 5814.

6 A.J. Festugière (1944), 299300.

7 Там же. 10231; Н.Э. Нок (1972), 4969.

Но концепция магии у древних была гораздо менее четкой, чем у нас. Поведение материи было плохо изучено, и во многих случаях, особенно в области целительства, людям было бы трудно отличить естественную причину от магической.¹ Более того, поскольку очень большая часть повседневной жизни сопровождалась ритуальными словами и действиями, а сами обряды считались необходимыми для успешного достижения чьей-либо цели, было трудно принципиально утверждать, что ритуал не может достичь физического эффекта.² Тем не менее, были проведены различия: одни обряды были приемлемы, другие - нет. Один критерий был предусмотрен целью. Ритуал, направленный на благо посевов или исцеление от болезней, был хорошим, но направленный на причинение вреда людям или посевам, он был плохим и с самого начала наказуемым.³

Таким образом, при принятии решения о том, является ли та или иная техника преступной или нет, намерение, с которым она использовалась, было, в определенных пределах, более важным, чем характер обряда.⁴ Но природа обряда также помогла установить различие между религией и колдовством.⁵ Плиний утверждает, что тиран мог надеяться на сверхъестественную поддержку только с помощью тайных обрядов,⁶ то есть колдовства. Ритуал, проходивший в атмосфере страха или отвращения, осуждался или, по крайней мере, не одобрялся. Готовность использовать подобные ритуалы сама по себе была позорной, даже если цель не была преступной.⁷ Это было то, чего можно было ожидать от отчаявшихся преступников и что делало правдоподобными самые худшие обвинения.⁸

Характерной чертой многих ритуалов было то, что они были обращены к силам подземного мира и стремились заручиться помощью призраков.

1 К. Боннер, *Исследования магических амулетов, в основном греко-египетских* (Анн-Арбор, 1950); id. "Магические амулеты", *Харв. Theol. Откр.* xxxix (1946), 2553.

2 Смотрите очень интересное обсуждение этого пункта в Plin. *N.H.* xxviii. 3.

3 О магии урожая закон XII Таблиц цитируется в Sen. *Квесме. Nat.* iv. 3. 2: 'ne quis alienos fructus excantassit.' Plin. *N.H.* xviii. В 4 есть анекдот, касающийся применения этого закона. Слово *venefica* (ведьма или колдунья) используется как ругательство у Плавта и Теренция. О различии между хорошей и плохой магией см. J. Marquardt, *Prl.* iii. 10814. Th. Hopfner (1928), cols. 3846.

4 См. Cic. *Cluent.* 68 (194). Марсиан, *Копай.* xlvi. 8. .3

5 Serv. *in Aen.* iv. 493: qui cum multa sacra Romani suscipere semper magica damnarunt.

6 Пан. 67. 5.

7 Луки. vi. 420, 589.

8 например, питье человеческой крови при принесении клятвы в заговоре Катилины: Салл. *Кат.* 22. 12, подробно описано в Plut. *Cic.* 10. 3 и Dio, xxxvii. 30. 3.

Для этого практикующие использовали аксессуары, эффективность которых, по-видимому, была выведена из их способности вызывать сильные эмоции, особенно отвращение.¹

Магия нашла свой путь в литературу и породила общие места для описания магических ритуалов, которые повторяются в произведениях поэтов поколения за поколением, но, тем не менее, сохраняют связь с практиками, которые действительно проводились.² Некоторые поэты были ближе к реальности, чем другие. Феокрит был реалистичнее Вергилия.³ Но Вергилий тоже описывал практики, которые действительно использовались. "свяжу тебя тремя нитками трех разных цветов, и я обведу изображение вокруг алтаря три раза. Богу нравятся нечетные числа. Верни Дафниса домой из города, верни его домой, мои заклинания! Сплети три цвета в три узла, сплети их Амариллис, просто сплети их и скажи: "Я вяжу цепи любви". Верни Дафниса домой из города, верни его домой, мои заклинания! Как эта глина затвердевает, а этот воск тает в одном и том же огне, так пусть Дафнис с любовью относится ко мне. Уведи Дафниса домой из города, уведи его домой, мои заклинания".⁴

Это безобидная штука. Гораций рассказывает нам о любовном талисмানে, предположительно приготовленном ведьмой Канидией, в состав волшебного варева которой входили печень и костный мозг мальчика, который был закопан по подбородок и умер от голода при виде еды.⁵ В другом месте мы узнаем, как ведьма отомстила поэту. Он постарел, его кожа пожелтела, волосы поседел; ⁶ Гораций также описывает, как две ведьмы творили любовную магию на кладбище для нищих только для того, чтобы потерпеть неудачу, когда перепуганный Приап пукнул с оглушительным взрывом.⁷

В сочинениях подобного рода мы находим описания невероятных способностей ведьм: вызывать звезды или луну,⁸ превращаться в животных,⁹ разгонять облака,¹⁰ а в случае могущественной Медеи - обращать вспять ручьи, успокаивать море, уничтожать змей, останавливать землетрясения, вызывать призраков из гробниц.¹¹

1 например, Люк. vi. 420.

2 С. Эйтрем (1942), 51 и далее.

3 Там же. 5861 о Феокрите, ii, и Верг. *Екл.* viii, основанный на нем.

4 *Екл.* viii. 76 и далее. пер. Рье, ср. *Аел.* iv. 504 и далее. притворный любовный обряд, на самом деле направленный на причинение вреда, и С. Эйтрем (1933), 20 и далее.

5 *Эпизод.* против

6 *Эпизод.* xvii.

7 Сб. i. 8, ср. Эйтрем (1942), 637 о реализме стихотворений Горация.

8 Проп. i. 1. 19; iv. 5. 13; Гор. *Епод.* v. 45; xvii. 78; Tib. i. 8. 21; Verg. *Екл.* viii. 69.

9 Prop. iv. 5. 14. Verg. *Ecl.* viii. 97.

10 Тиб. i. 2. 49; Проп. ii. 28. 35; ср. А. Ф.С. Гоу, Дж.Х.С. лив (1934), 113.

11 Овидий, *Мет.* vii. 199206.

Но в то же время поэты ссылаются на методы, которые действительно использовались. Мы слышим о "ромбе", который поворачивался с помощью прикрепленных к нему нитей,² о различных видах симпатической магии, таких как помещение восковой куклы к огню,³ или протыкание головы рыбы иглами,⁴ и мы узнаем о магическом использовании числа три.⁵ В то же время мы видим, что эти обряды проводились в довольно грязных обстоятельствах.⁶ Типичная ведьма - старая, пьяница и сводня, которая за плату предоставляет свою магию в распоряжение человека, желающего установить или разорвать эротическую связь. Магия также могла использоваться для восстановления мужской потенции.⁷ Ведьм из сабеллианской и марсианской частей Италии считались особенно искусными.⁸ Марсианских амулетов считались эффективными средствами против ядовитых змей.⁹ Техники любовной магии иногда применялись для лечения болезней.¹⁰ Поэты не оставляют сомнений в распространенности колдовства. В то же время они используют черную науку, чтобы заставить своего читателя приятно поежиться. Поэты совершенно ясно дают понять, что не воспринимают магию всерьез. Тема подходит для создания литературного хоррора или черного юмора, но это не важно. Это не связано ни с одним из видов деятельности, которые действительно имели значение, или которыми занимались люди, которые имели значение.

Ситуация менялась. Первые следы перемен можно увидеть в период поздней республики, но их последствия стали заметны только в политической жизни при императорах. Можно выделить ряд факторов, благоприятствовавших такому развитию событий. К ним относятся, не обязательно в таком порядке важности, эмоциональные потребности, которые побудили ведущих людей Рима отдать предпочтение пифагореизму, появление магической литературы, которая могла бы извлечь выгоду из престижа обучения, интеллектуальная респектабельность астрологии и политический переход от республики к монархии.

2 Опора. ii. 28. 35.

3 Часть. *Эпод.* xvii. 76; Сб. i. 8. 32 и далее; Верг. *Екл.* viii. 80.

4 Овидий, *Пост.* ii. 5779.

5 Верг. *Екл.* viii. 73, 77; Петр. Сб. 131.

6 Особенно см. Овидий, *Пост.* ii. 57182. Также Пункт iv. 5. 67 и далее.

7 Петра. Сб. 131.

8 Хор. *Эпод.* xvii. 289; Сб. i. 29.

9 Овидий, *Ars. Amat.* ii. 202; Пост. vi. 142.

10 Проп. ii. 28. 35 и далее; Тиб. i. 5. 9 и далее.

Хотя Цицерон приписывал восхищение доктринами Пифагора Катону Старшему[1], возрождение интереса к пифагореизму на самом деле было развитием последних лет республики.² О влиянии пифагорейской доктрины на позднюю республику свидетельствует использование ее Цицероном в мифе о конце *республики*, "Сне Сципиона".³ Цицерон восхваляет пифагорейские доктрины и институты и в других своих произведениях. Говорят, что римские институты были скопированы с пифагорейских.⁴

Цицерон иногда с одобрением отзывается о пифагорейских заповедях.⁵ Пифагорейцы открыли вечность души.⁶ Платон был всего лишь проповедником евангелия Пифагора.⁷ Современник Цицерона, антиквар Варрон, пожелал, чтобы его похоронили по пифагорейским обрядам.⁸

Выдающимся пифагорейцем в Риме был П. Нигидий Фигул,⁹ уважаемый и ответственный общественный деятель, с которым Цицерон обсуждал, как лучше противостоять угрозе Катилины и что делать с заключенными заговорщиками.¹⁰ Позже он был избран трибуном (60 г. до н. э.) и претором (58 г. до н. э.) и принял сторону Помпея в гражданской войне.

Дом этого человека стал местом встреч людей, интересующихся пифагореизмом.¹¹ На собраниях он сложным и таинственным образом объяснял труды, приписываемые Пифагору или Орфею^{12.13}

Нигидий был одним из самых образованных людей своего времени и писал антикварные книги о различных областях гадания.¹⁴ Они касались традиционных римских техник, но также демонстрировали влияние восточных практик.¹⁵ Сохранившиеся цитаты раскрывают то, что сегодня считается магическим мировоззрением.¹⁶

1 *De Sen.* 11 (38).

2 Дж. Каркопино (1944), 182206; Н.Э. Нок (1927), 1515.

3 О "Сне Сципиона" см. Г. Лак (1956).

4 *Клык.* iv. 1. 24.

5 *Финал.* v. 2. 4; *Часть.* i. 12 (34); *Выкл.* i. 17 (56).

6 *Tusc.* i. 17 (39)

7 *Повторение* i. 10 (16).

8 Последнее желание Варрона: *Plin. N.H.* xxxv. 160.

9 У. Кролл, *P.W.* xvii (1936), 200; О.Дж. Гетти (1941).

10 Plut. *Ан Сени*, 27,8; id. *Cic.* 20.

11 *Schol. Боб. Cic. в НДС.* 318; *Ps. Cic. в счете.* 5. 14.

12 Серв. *ad Ecl.* iv. 10.

13 Лари. xix. 14. 3.

14 О толковании внутренностей (Gel. xvi. 6. 12); о снах (Lydus, *De ostentis*, 45); гадании по числам (ibid. 27); частное предсказание, почти исчезнувшая практика (Gel. loc. cit.).

15 У. Кролл, указ. соч. 20012.

16 Плиний, *N.H.* x. 106; xii. 97; xxix. 138; xxx. 84.

С самого начала пифагорейство включало в себя сильный элемент магии. Это вытекало из веры в родство между различными элементами мира, неживыми, одушевленными и даже человеческими. Следовательно, обращение с одним элементом может иметь радикальные последствия для состояния другого, по-видимому, совершенно отдельного элемента.

Эта точка зрения лежала в основе определенных табу, или "символов", которые требовали от пифагорейца воздерживаться, среди прочего, от бобов, не помешивать ножом в огне, не носить узких колец и плевать на обрезки ногтей и волосы.¹ Когда пифагорейство пришло в Рим, начали распространяться сенсационные слухи о деятельности его приверженцев. Современник Варрона сообщил, что Нигидий Фигул обнаружил местонахождение потерянных денег, используя мальчика в качестве медиума.² Говорят, что в день рождения Октавиана (впоследствии императора Августа) Нигидий предсказал, что новорожденный мальчик будет править миром.³

Много лет спустя Сенека, тогда еще молодой человек, был впечатлен пифагорейским учением о переселении душ и стал вегетарианцем. Он обнаружил, что это полезно для его интеллектуальных процессов. Позже он отказался от диеты, потому что его поведение могло быть сочтено суеверным.⁴ Распространялись гораздо более зловещие слухи.

Пифагорейцев обвиняли в воскрешении мертвых в своих магических обрядах и даже в принесении в жертву детей для своих магических целей.⁵ Нигидия обвинили в занятиях "запрещенными искусствами",⁶ а тех, кто встречался в его доме, описывали как сообщество нигидианских святотатцев.⁷ Но, за исключением изгнания Юлием Цезарем по причинам, которые вполне могли быть политическими, Нигидию не причинили никакого вреда. В то время по крайней мере еще один сенатор серьезно интересовался оккультными предметами: Аппий Клавдий Пульхр, консул 54 года, писал о методах гадания с использованием душ умерших, а также проводил практические эксперименты.⁸

1 У.К.К. Гатри (1967), 1826.

2 Apul. *Apol.* 42.

3 Дио, xlv. 1. 35; Suet. *Aug.* 94. 5; вероятно, *постфактумное* изобретение, приписываемое Ф. Тэгер (1960), 211. Говорят, что в начале войны между Цезарем и сенатом Нигидий предсказал эпоху гражданской войны, которая закончится только с приходом тирана: Лук. i. 639.

4 Сен. *Ep.* 108. 1722, ср. М.Т. Гриффин (1976), 3847.

5 Cic. *Ндс.* 14.

6 Дио, xlv. 1. 4: *ὡς τις ἀπορήτους διατρίβας ποιούμενος.*

7 Пс.Сис. в послании 14: in sodalicium sacrilegi Nigidiani.

8 Cic. *Tusc.* i. 37; *Div.* i. 58 (132).

Вероятно, не случайно, что примерно в это время в восточной половине империи сформировался новый вид научной магии, документы, относящиеся к которому, сохранились в многочисленных магических папирусах. Это включало в себя большую часть традиционной практики, но также имело особенности, не встречавшиеся ранее, например, маг может угрожать одному божеству другим, более могущественным; или он может "представиться богу солнца и таким образом наполовину молиться, наполовину принуждать бога стать его спутником, вдохновить его и помочь ему достичь своей цели"¹.

Этой магии научились. Стил заклинаний заимствован из стиля литературных гимнов.² На технику сильно повлияла астрология. Хотя магия включает традиционные греческие обряды, обращенные к Гекате, она сочетает их с египетскими и еврейскими элементами.³ Очевидно, что большая часть магической литературы утверждает, что основана на мудрости Персии. Плиний Старший, который включил историю магии в свою *Естественную историю* ⁴, похоже, поверил этому утверждению. По его словам, это искусство было изобретено персидским Зороастром, а древнейший из дошедших до нас трактатов написан неким Останесом, сопровождавшим Ксеркса в его греческой экспедиции. Другие работы приписываются Демокриту, и Плиний настаивает, что это был сам знаменитый философ. Плиний считал, что некоторые из этих приемов были отталкивающими и полностью лишенными *fas* и *fides*.⁵ Нерон экспериментировал с магией.⁶ Предлагается объяснение: Нерон попросил *магов* вызвать призрак его убитой матери, чтобы он мог попросить у нее прощения.⁷ Но независимо от того, было это его мотивом или нет, эксперименты закончились неудачей, и Нерон отверг магию как бесполезную. Плиний тоже был настроен скептически, но его собственная *История* демонстрирует большое влияние магической мысли, особенно в главах, посвященных целебным средствам, эффективность которых зависит от оккультных симпатий и антипатий⁸.

1 н. э. Нок (1929), 22931.

2 Там же. 223.

3 Там же. 228.

4 Плиний, *N.H.* XXX. 3 и далее. Об этом Нок (1972). See also F. Münzer (1897).

5 *H.X.* xxx. 2.

6 Эксперименты Нерона: там же. xxx. 56.

7 Сет. *Ner.* 34. 4.

8 *H.Э.* xxviii. 34 наиболее разумно утверждает, что если кто-то признает эффективность римского религиозного ритуала, то невозможно абсолютно отрицать, что слова могут исцелять. Говорят, что некоторые средства эффективны из-за естественных симпатий и антипатий, концепций, которые принадлежат магии. Обычно об этом говорится там же. xxiv. 14 и проиллюстрировано в xxix. 17 использованием жука (*cimex*) против укуса змеи. В случае с лекарственными травами может иметь значение, когда и как они были собраны, например, перед восходом солнца, *ibid.* xx. 14; xxiv. 82; xxv. 92. Целебная сила приписывается слюне, которая широко использовалась в магии (*ibid.* xxviii. 7).

Плиний знал о родстве между традиционным целительством и магией. Он думал, что это результат того факта, что магия была порождением искусства врачевания,¹ которое подкрепило свои амбициозные и очень привлекательные притязания, приняв религиозный облик,² и вступив в союз с астрологией.³ Сила, полученная из этих компонентов, объяснялась, по мнению Плиния, широким распространением этого "самого мошеннического из искусств". Астрология, конечно, была лишь одним из многочисленных методов, используемых *магами* для предсказания будущего. Другой, более зловещей, была некромантия, использование духов умерших для тех же целей.⁴

Мы видим, что изученная магия была одним из идеологического импорта из эллинистического мира, который постепенно произвел революцию в мировоззрении римлян. Она находится в одном ряду с рационалистической стоической философией и астрологией, с одной стороны, и с мистическими религиями и, в конечном счете, христианством - с другой; и подобно астрологии и мистическим религиям, она начала играть значительную роль в общественной жизни только при империи. Мы видели, что Цицерон использовал обвинение в отвратительных магических практиках, чтобы очернить Ватиния.⁵ Но что примечательно в этой атаке, так это то, что она уникальна в объемистых письмах и речах Цицерона.⁶

При империи все было по-другому. В начале правления Августа⁷ Анаксилай из Лариссы, пифагорейец, натурфилософ⁸ и *маг*, был изгнан из Рима. При Тиберии консультация *магов*, как и консультация астрологов, фигурирует среди обвинений, выдвинутых против людей, находящихся под судом за заговор против императора. Самым ранним случаем был случай с М.

Скрибонием Либо, богатым молодым человеком, который был прямым потомком Помпея и имел семейные связи с императорским домом. Либо имел дело с астрологами, *магами*, и толкователями снов. Личный друг, сенатор, проинформировал императора.

1 *N.H.* xxx. 1. 2: *natum primum e medicina nemo dubitabit ac specie salutari inrepsisse velut altiore sanctioremque medicinam.*

2 *Ibid.*: *blandissimis desideratissimisque promissis addidisse vires religionis.*

3 *Ibid.*: *miscuisse artes mathematicas, nullo non avido futura de se sciendi.*

4 *Ibid.* xxx. 1. 1: *fraudentissima artium.* О некромантии см. Т. Хопфнера (1935).

5 См. выше, стр. 131, п. 5.

6 Суд над Нигидием Фигулусом (см. Выше, стр. 131, п. 6) - единственный известный мне судебный процесс по делу политической магии поздней республики.

7 *Jer. Хроника.* Ol. 188, Abr. 1989 датирует это 298 годом до н.э.

8 *Плин. Н.Х.* xix. 216; 2837. Об Анаксилае см. Н.Э. Нок (1972), стр. 188, со ссылкой на Веллмана (1928).

Позже появились обвинители более низкого ранга. Утверждалось, что он консультировался с прорицателем, будет ли он когда-нибудь достаточно богат, чтобы покрыть Аппиеву дорогу деньгами. Но среди его бумаг был также найден список имен, включая имя императора, с прикрепленными к ним таинственными знаками. Тиберий немедленно отнесся к этому делу очень серьезно.

Рабы подвергались пыткам, и Либо был вынужден покончить жизнь самоубийством.¹ Сенат постановил провести публичную молитву благодарения. Астрологи и маги были изгнаны из Италии.

В 20 году нашей эры смерть племянника императора Германика последовала вскоре после ссоры с высокородным правителем Сирии. Пизона обвинили в убийстве и государственной измене. Предполагалось, что убийство было совершено с помощью магии², а также путем прямого отравления.³ Во всяком случае, обвинение в отравлении было опровергнуто.

В том же году престарелый П. Сульпиций Квинрий, давний друг императора, возбудил судебное преследование против своей бывшей жены Эмилии Лепиды, потомка как Суллы, так и Помпея. Эмилию обвинили в том, что она ложно заявила, что отцом ее сына был богатый и бездетный Квинрий. Но обвинение было распространено на отравление, супружескую измену и консультации астрологов относительно императорской семьи. В конечном итоге было добавлено обвинение в государственной измене. Обвиняемый был изгнан.⁴

В 26 или 27 году Клавдия Пульхра была обвинена в супружеской измене и применении заклинаний против императора. Обвинителем был амбициозный экспретор, что послужило началом долгой вендетты Тиберия против вдовы Германика и ее детей.⁵ Обвинитель воспользовался очевидной слабостью позиции Тиберия, тем фактом, что он не мог монополизировать лояльность династии Юлиев-Клавдиев.

В 34 году другой дворянин, опять же потомок великого республиканского дома, Мам. Эмилий Скавр пал жертвой ненависти преторианского префекта Макро Тиберия.

1 Тас. *Ann.* ii. 2732; Dio, lvii. 15. 4; Р. Сайм (1958), 399400; Р. Сигер (1972), 89.

2 Пункт *Приложения* ii. 69. 5; iii. 13. 3 (останки человеческих тел, заклинания, свинцовые таблички).

3 Там же. iii. 14. 23 (порча пищи). Но для римлян различие между ядом и магией было размытым. *Veneficium* означало не только колдовство, но и отравление.

4 Там же. 224, ср. Р.А. Бауман (1974), 1735.

5 Там же. iv. 52.

Стихи из трагедии, которые могли быть истолкованы как критика Тиберия, были выдвинуты против него, но эффективными обвинениями были прелюбодеяние с невесткой императора и колдовство.¹

В 49 году императрица Агриппина, жена Клавдия, нашла обвинителя, который помог бы ей устранить возможную соперницу за любовь императора, прекрасную Лоллию Паулину, ранее вышедшую замуж за императора Калигулу (в качестве его третьей жены). Обвинения касались связи с астрологами и *магами*, а также консультаций с Аполлоном Кларосским по поводу женитьбы императора. Клавдий заявил, что ее деятельность представляла общественную опасность. Она была изгнана из Италии, потеряла свое имущество и в конце концов была вынуждена покончить с собой.²

В 53 году Статилия Тавра обвинили в вымогательстве, но было выдвинуто дополнительное обвинение — вероятно, настоящее — в совершении магических обрядов. Говорили, что мотивом обвинения было то, что императрица Агриппина пожелала видеть сады обвиняемого. Информатор был исключен из сената после того, как Таурис предвосхитил приговор самоубийством.³

В 54 году Домиция Лепида, мать императрицы Мессалины, бабушка вскоре убитого принца Британика, была обвинена в государственной измене в том, что она использовала магию против жизни императрицы Агриппины, а также в том, что ее рабы нарушали покой в Калабрии.⁴

В 65 году н.э. Барея Сорана и его дочь предстали перед судом за государственную измену.⁵ Сервилию обвинили в совершении магических обрядов. Тацит признает, что она совершала подобные обряды, но только для того, чтобы узнать, будет ли оправдан ее отец. И отец, и дочь были вынуждены покончить с собой.

Количество магических испытаний невелико. Но их не было бы вообще, если бы использование магии не было чертой жизни в высшем обществе, которая считалась общественной опасностью. Но в чем именно заключалась опасность? Магию можно было использовать во вред людям. Это было обвинение против Пизона. Но читатель Тацита не считает, что римские императоры или римская знать периода Юлия-Клавдия боялись вреда, который они могли бы понести от симпатической магии.

1 *Ann.* 29; Dio, lviii. 24. 3.

2 *Ann.* xii. 22.

3 Там же. 59. 3 и комментарий Кестермана к этому отрывку.

4 Там же. 65; Suet. *Ner.* 35. 1.

5 Dio, lxii. 26. 1; Так. *Анна.* xvi. 24; 30.

Можно предположить, что основная угроза магии была такой же, как и угроза астрологии; а именно, считалось, что она предоставляет достоверную информацию о будущем. Это позволило бы потенциальному заговорщику оценить, имеет ли его план шансы на успех. В случае недовольного дворянина — а такие были всегда — поощрение астролога или *мага* могло быть просто стимулом для устранения последнего препятствия.

Посол Священной Римской империи в Англии времен Тюдоров заметил, что пророчества легко подталкивали англичан к восстанию, и исторические исследования подтвердили, что повстанцы часто консультировались с прорицателями. Нет никаких свидетельств того, что мятежников когда-либо останавливал неблагоприятный прогноз.¹ В конкретном случае, является ли консультация опасной, зависит от характера человека, который консультируется. Банко отнесся к высказываниям трех странных сестер с подозрением, но они задели ответную струну в сердце Макбета. События на проклятой пустоши окупили бы расследование, проведенное Дунканом.

Обвинение в магии не следует рассматривать изолированно. Вместе с самим обвинением *майесты*, это было частью арсенала обвинения в судебных процессах по делам о государственной измене, которые были столь заметной и неприятной чертой раннего принципата.² Мы видели, что магия часто была связана с астрологией и, по мнению современного человека, с гораздо более банальной супружеской неверностью. Обвинения могли выдвигаться сами по себе или в различных комбинациях.³ Магия и, в меньшей степени,

супружеская измена имели то преимущество, что их можно было использовать как для убийства персонажей, так и для вынесения обвинительного приговора.⁴

Можно подозревать, что многие обвинения были выдвинуты потому, что амбициозные люди использовали напряженность в политической системе между императором и старыми благородными семьями, между Тиберием и домом Германика, между Нероном и "философской" оппозицией или напряженность, возникшую в результате общественного возмущения, как после подозрительной смерти популярного принца Германика⁵, для дальнейшего своего восхождения к власти и богатству.

1 К. Томас (1971), 398 и далее.

2 Э. Кестерманн (1955); Р.С. Роджерс (1935).

3 Р.А. Бауман (1974), 59 и далее.

4 Bauman, op. cit. 1736, указывает, что обвинение в супружеской измене предоставляло возможность для расследования поведения человека в целом, поскольку по этому обвинению рабы обвиняемого могли подвергаться пыткам и обнаруживаться доказательства обвинения в государственной измене. Правовая позиция: *Dig. xl. 9. 12. 1.*

5 Р. Сигер (1972), 108 и далее

Более того, если бы обращение к опыту магов было чем-то столь же распространенным, как обращение к астрологам или супружеская измена, было бы довольно легко получить доказательства, на которых можно было бы основать обвинение. Таким образом, обвинения такого рода представляли собой идеальное средство для свержения людей, которые вряд ли рискнули бы совершить по-настоящему предательскую деятельность.¹ Мать Нерона, императрица Агриппина, свободно использовала подобные судебные преследования, чтобы расчистить путь к власти себе и своему сыну.

Антропологи показали, что одна конкретная ситуация особенно склонна способствовать развитию магии и обвинений в магии. ` Это когда в одном обществе сталкиваются две системы власти".² Мы находим, что так было при первых императорах. С одной стороны, существовало унаследованное богатство и власть потомков великих домов республики, иногда усиливаемые родственными связями с императорским домом; с другой стороны, существовала власть, основанная на благосклонности правящего императора и осуществляемая через государственные должности, присуждаемые им. Сохранившаяся литература того периода показывает, насколько глубоко ощущался этот конфликт, даже если она показывает его только с одной стороны - стороны обреченной знати.³

Урегулирование конфликта проявляет симптомы, которые наблюдались в других местах. " В некоторых областях, где конкуренцию нелегко разрешить обычными средствами, мы обнаруживаем фактическое обращение к магии. Однако гораздо важнее то, что в ситуации,

когда происходит столкновение явной и невидимой власти, мы обнаруживаем большой страх перед колдовством, осуждением и охотой на колдуна"⁴. Такова ситуация при первых императорах. Использовалась магия, но суровость, с которой за нее наказывали, была несоразмерна совершенному деянию и опасности.

Колдовство во многих обществах использовалось как объяснение несчастья, объяснение утешительное, потому что оно не предполагает пугающей возможности божественного гнева и не предполагает, что страдалец сам несет ответственность за свое несчастье.⁵

1 Ни один командующий армией не был обвинен в использовании магии.

2 П. Браун (1972), 124.

3 Название и анализ взяты у Р. Сайма (1939), 490508.

4 П. Браун, цит. по:

5 Там же. 131; К. Томас (1971), 6369; Э.Э. Эванспритчард (1937), 6383, 99106.

Этой функции магия, по-видимому, не выполняла в тот период, по крайней мере, на том высоком социальном уровне, которым мы занимались. Судебное преследование обычно предшествует любому несчастью, которого можно было бы ожидать в результате применения магии.¹

Конечно, мы имели дело лишь с верхушкой айсберга - обвинениями, выдвинутыми в политических целях на самом высоком уровне общества. Но можно предположить, что серьезность, с которой правящий класс относился к магии, должно быть, обеспечила широкую известность техникам и их практикам и способствовала распространению их использования по всему обществу.² Были найдены многочисленные таблички с проклятиями, исписанные ритуальными словами, обычно в могилах, где они были похоронены для того, чтобы использовать дух умерших людей. Из текстов на этих табличках следует, что магия использовалась главным образом для того, чтобы обеспечить поражение законного противника, заставить вора возместить ущерб человеку, у которого он украл, наказать соперников в любви или заставить возлюбленную подчиниться желаниям возлюбленного. Таблички часто использовались для защиты колесничих или против них. Большинство табличек датируется имперским периодом. Может быть важно, что термины *defixio* или *devotio*, использовавшиеся в более поздней литературе для описания таких заклинаний, не встречаются у Плавта.³ Более того, формулы проклятия происходят от греческого. Похоже, что эта практика была частью импортированной магии.⁴

В период ранней империи римское законодательство против магии стало более суровым. Предельная суровость распространялась от обвинений, затрагивающих безопасность императора, до любого вида магической деятельности и даже владения магической литературой.⁵ Отсутствуют свидетельства, позволяющие проследить развитие судебных

процессов по обвинению в государственной измене по обвинению в магии после периода, охватываемого *Анналами Тацита*. Вполне вероятно, что история подобных обвинений не была непрерывной, но были длительные периоды, когда они вообще не выдвигались.⁶ Но у нас есть очень полные свидетельства о сопоставимой серии судебных процессов в третьей четверти четвертого века.

1 О магическом обвинении в другой социальной ситуации — или, по крайней мере, о нем сообщается с другой точки зрения, см. Ниже, стр. 217 и далее, об *Апологии*.

2 А. Аудоллент (1904); R.A.C. С. В. Флюхтафель.

3 Г. Лодж, *Lexicon Plautinum* (Лейпциг, 1924, переизд. Hildesheim, 1962).

4 Это могло бы показаться маловероятным в случае формы нападения, к которой во времена Плиния никто не был равнодушен: *defigi quisdem diris deprecationibus nemo non metuit* (*N.H.* xxviii).

4. 9). Но сам Плиний считал, что магия не была частью итальянской традиции, несмотря на *vestigia* в XII Таблицах и тот факт, что человеческие жертвоприношения были запрещены в 97 году до н.э. (*N.H.* xxx. 3). К. Боннер (1946) отмечает, что новый вид международного амулета, связанный с магией папирусов, появляется с первого века нашей эры .

5 П. Гарнси (1970), 107 и далее.

6 Вероятно, ни одного в период Антонина. В северанский период случай с Апронианом, Дионом, Эпитом. lxxvii (lxxvi), 81 и далее. В третьей четверти четвертого века были важные дела: *Amm.* xvi. 8. 1 и далее.; XIX. 12. 3 и далее.; xxviii. 1. 1 и далее.; xxi. 1. 5 и далее. Но в этот период, вероятно, существовал больший страх перед самими магическими обрядами, в результате чего расследования могли разрастись как снежный ком, чего не было в первом столетии. О магических испытаниях в Риме при Валентиниане я вижу Дж. Мэтьюза (1975), 56 и далее.

IV— Разбивка и реконструкция

I. Система отвергнута: *Фарсалия Лукана*

Незаконченный эпос Лукана о войне между Юлием Цезарем и республикой, *Фарсалия* или, правильнее, *Белло Цивили*, был написан во времена правления Нерона.

Лукан, племянник наставника и министра Нерона Сенеки, какое-то время пользовался большой благосклонностью императора, но это длилось недолго; возможно, Нерон завидовал дарованиям Лукана как поэта. Лукан участвовал в неудачном заговоре Пизона и был вынужден покончить жизнь самоубийством (65 г. н.э.). Поэма осталась незаконченной. До того, как поэт был опозорен, были опубликованы три книги. Остальные семеро были объявлены посмертно.¹

Можно сказать, что "*Белло Цивили*" отражает интеллектуальную атмосферу периода Юлиев-Клавдиев, как "*Энеида*" Вергилия отражает эпоху Августа. Многие взгляды, описанные в предыдущих главах, повторяются в этом стихотворении. Наиболее заметным из них является философия стоиков.² Исторические события гражданской войны показаны как часть непрерывной причинно-следственной цепи, простирающейся от начала мира до его конца. Мораль тоже стоическая. Образцом морального совершенства, созданным для подражания, является герой стоиков Катон Младший.

Но если стихотворение Лукана выражает большую часть идеологии периода Юлия-Клавдия, оно опускает те черты, которые поощряли смирение с *статус-кво*, и надежду.

Судьба, как ее представляет Лукан, не благосклонна — скорее наоборот. Как и Сенека, Лукан представляет богов, не отводя им роли, отличной от роли всеуправляющего роком и предначертания. В некотором смысле это риторический прием³, но их функция не совпадает с функцией бога Сенеки, который должен был очеловечивать судьбу. Это делается для того, чтобы подчеркнуть бессердечие судьбы.

1 Фонд Хардта (1968); О.А.В. Дилке (1972); В. Рутц (1970); id. (1964); М.Р.О. Морфорд (1967).

2 Об отклонениях от стоической системы см. Х.А. Шотес (1969), 168 и далее.

3 См. ниже, стр. 148.

Принципат рассматривается как абсолютная и унижающая достоинство катастрофа. Помимо предисловия, Лукан не дает никакой надежды на то, что потеря свободы будет компенсирована достижениями в других областях. Даже если бы мы не знали истории тех лет, пессимизм *Белло Цивили* мог бы навести на мысль, что принципат движется к кризису. Оглядываясь назад, мы можем видеть, что это отражает тиранию Нерона и предвещает гражданскую войну, последовавшую за его убийством.

Сохранившиеся книги описывают гражданскую войну от перехода Цезарем Рубикона в 49 году до н.э. до Александрийской войны зимой 48/47 года. Факты в основном исторические, и Ливий, по-видимому, был основным источником.¹ Тема, повторяющаяся на протяжении всего стихотворения, заключается в том, что последствия этой войны будут необратимыми, а свобода будет потеряна навсегда. "Безумие войны настигло нас ... безумие продлится много лет ... когда наступит мир, с ним придет тиран ... только пока длится гражданская война, она отныне будет свободной"². Или снова, в результате победы Цезаря при Фарсале: "Мы были свергнуты на все времена, все будущие поколения, обреченные на рабство, были побеждены этими мечами. Нам, родившимся после той битвы, судьба дала мастера"³.

Итак, сожаление о республике было чертой, которую историография Юлия Клавдия разделяет с трудами Сенеки. Вполне возможно, что, приступая к своей работе, Лукан намеревался выразить не более чем обычное почтение утраченной свободе. Несмотря на то, что к делу Цезаря с

самого начала собирались отнестись как к совершенно плохому, Лукан написал Нерону весьма хвалебное посвящение⁴ и, похоже, на данном этапе не ожидал никаких оскорблений.

1 Р. Пишон (1912); К. Хосиус (1893).

2 i. 666 и далее; перевод здесь и по всей главе выполнен Дж. Д. Даффом в издании Леба.

3 vii. 640.

4 Предполагая вместе с О.А.В. Дилке (1972), 746 и П. Грималем (1960), что это не ирония, а подлинное прелюбодеяние. Об этой проблеме см. Статьи Л. Херрманна, М.А. Леви, Х. Флума, Э. Мальковати, Э. Гризе, Г.Б. Конте в W. Rutz (1970), 283359.

5 i. 126 f.: quis justius induit arma / scire *нефас* означает не просто "У кого из двоих было больше прав начинать военные действия, мы можем не знать" (О.А.В. Дилке (1972), 65), но: "нечестиво знать" или, возможно, "нечестиво спрашивать". Причина, по которой нечестиво знать, заключается в том, что знание обнаруживает богов в компании с сомнительной репутацией, поскольку они выступали против Катона, образца всякой добродетели, и благоволили Цезарю, о котором Лукан говорит: *gaudensque viam fecisse ruina* (i. 150).

Это замечательное свидетельство того, до какой степени пессимистический взгляд на римское общество и безропотное принятие принципата как неизбежного зла стали обычным явлением, против которого не мог возражать даже император. Но, похоже, что в более поздних книгах неприязнь Лукана к принципату в лице Нерона вышла из-под контроля, и что эти книги выражают мировоззрение человека, который собирался присоединиться к заговору Пизона.¹

Подобно более ранним эпическим поэтам, Лукан помещает свои человеческие события в теологические рамки. Но его теология - это не традиционная религия Рима, которую Вергилий использовал, чтобы дать сверхъестественную санкцию Римской империи, а философия стоиков.² Ссылки на сверхъестественные силы многочисленны, разнообразны и сбивают с толку. Иногда боги упоминаются по имени. Гораздо чаще мы читаем о *боге, высшей силе, нумине, фатуме, или фортуне*. Но хотя разные названия имеют противоречивый смысл, возникает общее впечатление: за событиями стоит сверхъестественная сила, но она не похожа на богов, какими их традиционно представляли римляне.

Правящий принцип вселенной иногда описывается как *фортуна*, иногда как *фатум*, а иногда эти два термина используются в тесной последовательности таким образом, что их следует понимать как синонимы.³ Например, нам говорят, что Помпей молится *фортуне* (своей собственной *фортуне*)⁴, и судьба удовлетворяет его просьбу.⁵ Говорят, что сопротивление Марселя армии Цезаря остановило судьбу и вынудило ее тратить время впустую.⁶ Судьба хотела, чтобы Цезарь был убит в Риме, в здании сената, но поэт призывает судьбу предотвратить его преждевременное убийство в Египте.⁷ Цезарю пришлось туго во дворце в Александрии, но

его врагам не удалось эффективно атаковать его. "Судьба запрещает это, и фортуна защищает его, как стена"⁸. Очевидно, что судьба и везение - это альтернативные способы обозначения силы, управляющей миром.

1 О.А.В. Дилке указывает на ст. 38595; vi. 8079; vii. 4559; viii. 835; ix. 6014; vii. 638 и далее.

2 См. Н.А. Шотес (1969).

3 i. 264: *rumpunt fata moras; iustos Fortuna laborat/esse ducis motus.*

4 О личной судьбе лидеров поздней республики см. С. Вайншток (1971).

5 Молитва Помпея и ответ на нее: ii. 699701: Те, *фортуна*, предшествующий период . . . *vix судьба* sinunt.

6 iii. 3924.

7 x. 33941.

8 x. 485.

Что касается точной природы этой высшей силы, Лукан выражает неуверенность в том, "был ли создатель вселенной, когда огонь угас, и он первым взял в свои руки бесформенное царство сырой материи, установил цепь причин на всю вечность и также связал себя вселенским законом, или же ничто не предопределено, и фортуна, двигаясь случайным образом, приводит в движение круг событий, и случай является хозяином человечества ...".¹ В другом месте он отмечает, что великое и могущественное божество получает высказывание от дельфийского оракула: "то ли он просто предсказывает будущее, то ли будущее само по себе". само определяется его повелением в акте пророчества".²

Но хотя Лукан предпочитает оставить определение действия фортуны открытым, поэма в целом спланирована исходя из предположения, что исторические события являются результатом длинной цепочки причин. Подводя итог причинам гражданской войны, он пишет: "Это была цепь ревнивой судьбы и быстрое падение, которого не может избежать ни одно выдающееся лицо, это был тяжкий крах из-за чрезмерного веса и неспособности Рима поддерживать собственное величие".³ Бедствия Рима были конечным следствием цепи событий, которые сделали Римскую империю великой.⁴

Для стихотворения Лукана важны только самые последние звенья в цепи причин. Непосредственной причиной гражданской войны стал первый триумвират, союз, посредством которого Помпей, Красс и Цезарь подчинили Рим своему общему правлению. Амбиции, вдохновившие союз, сделали невозможным его длительное существование: *Nulla fides regni sociis*, всевластный император нетерпеливых консорциумов правит.⁵ Распад триумvirата привел к войне между Помпеем и Цезарем.

Но состояние умов, породившее чудовищный союз, не было результатом случайности, оно было следствием, почти неизбежным следствием состояния Рима, которое само по себе было следствием приобретений империи. "Когда Рим завоевал мир и фортуна осыпала его непомерными богатствами, хорошее поведение (*нравы*) было подорвано процветанием, добыча ... соблазнила людей на расточительность, они не устанавливали границ своему богатству или жилищам, жадность отвергала пищу, которой когда-то хватало ... бедность, мать мужественности, стала пугалом ... Борозды, которые когда-то вспахивал жесткий плуг Камилла ... превратились в обширные поместья, возделываемые иностранными земледельцами.

1 ii. 7 и далее

2 ст. 923.

3 я. 702.

4 См. Liv. i. *преф.* 4.

5 я. 923.

Такая нация не могла находить удовольствия в мире ... Поэтому они были склонны к гневу, и к преступлениям, вызванным бедностью, относились легкомысленно, внушение благоговейного страха перед государством было высокой наградой, которая оправдывала обращение к мечу. Могущество стало мерилom справедливости".

Следовательно, свободные институты стали неспособными. "Законы и декреты народа принимались насилием... Консулы и трибуны в равной степени приводили правосудие в замешательство.

Следовательно, офис был захвачен взяточничеством ... Год за годом продажная конкуренция в Университетском городке разрушала государство. " В то же время разразился финансовый кризис ` , пожирающий ростовщичество и проценты, которые с жадностью ожидают дня выплаты. Кредит был подорван. Многим война стала выгодна".¹

Этот анализ принадлежит Саллюстию, но он лежит в основе большей части рассказа Лукана о войне. Римские *нравы* действительно были ниспровергнуты. Цезарь, конечно, является воплощением того, что пошло не так. Неизменно ставящий свои собственные интересы выше интересов римлян в целом, нечестивый, принимающий насильственные решения ради них самих, он является почти полной противоположностью ливийскому герою. Но Помпей, лидер оппозиции Цезарю и сторонник лучшего дела, в основном тоже борется за свою собственную власть. Катон, единственная образцовая фигура в поэме (за исключением, возможно, Брута), был уверен в этом в начале гражданской войны,² и все же высказал серьезную оговорку по поводу целей Помпея в речи, которую он произнес по случаю смерти Помпея: "павший

гражданин, хотя и намного уступал нашим предкам в признании границ дозволенного, все же был ценен в нашем поколении, которое не проявляло уважения к справедливости ..."³

Курион, сторонник Цезаря, представляет собой прекрасный пример "саллюстианского вырождения". Рим никогда не рождал гражданина с такими высокими перспективами, ни того, кому законы были более чем обязаны, пока его цели были честными. Но затем ... честолюбие, роскошь и грозная сила богатства смели ... неустойчивые принципы Куриона, и когда он был подкуплен добычей из Галлии и золотом Цезаря, он сыграл решающую роль в подготовке триумфа Цезаря.⁴ С другой стороны, трибун Метелл пытался помешать Цезарю захватить государственную казну. Это был храбрый поступок, предпринятый во имя свободы, но Лукан высмеивает его дегенеративные мотивы. - Так это правда, что одна только любовь к деньгам не способна страшиться смерти от меча.

1 я. 16082.

2 ii. 2212.

3 ix. 1902.

4 iv. 81420.

Когда конституция была уничтожена, это ничего не изменило; но деньги - самая подлая вещь из всех - вызвали раздор"¹.

Сенат в целом был тенью самого себя. Его реакция на приближение Цезаря описана в презрительных выражениях, которые, должно быть, повлияли на Тацита. "Отцы города вскочили со своих мест, и ужасные военные эдикты переданы консулам сенатом, обращенным в бегство".² Позже мы читаем, что "магистраты переоделись в народные одежды, жезлы ликторов не украшал пурпур".³ Когда Цезарь вошел в город, толпа сенаторов, выведенных из своих укрытий, заполнила храм Аполлона Сенаторы собрались, "готовые проголосовать за свое согласие независимо от того, потребует ли Цезарь царской власти или божественных почестей для себя, казни или изгнания". для сената".⁴

Люди были ничем не лучше своих лидеров. В Риме царили страх и паника. "Люди бегут на войну".⁵ В армии люди были готовы действовать незаконно не меньше, чем их лидеры. У них были угрызения совести,⁶ но они легко преодолевали их. Итак, Лелий, старший центурион, обращается к Цезарю: "Поклянись, что кто бы ни был враг, над которым ты одержишь победу, — если ты прикажешь мне вонзить меч в грудь моего брата или в горло моего отца ... Я выполню все это ... Если ты прикажешь мне разграбить богов и поджечь их храмы, печь военного монетного двора расплавит статуи божеств ... Какие бы стены ты ни пожелал сравнять с землей, эти орудия пробьют тараном и разнесут камни вдребезги, даже если город, который ты

обречешь на полное уничтожение, будет Римом. С этой речью все когорты дружно выразили свое согласие ..."7

Душевное состояние солдат было необходимым условием продолжения гражданской войны. - Почему бы вам не признаться, что вы повинуетесь преступному приказу по собственной воле?

Неужели ты так сильно боишься вождя, которого ты один сделал ужасным? Если он трубит в горн, призывая к войне, будьте глухи к его жестокой ноте; если он выдвигает свои стандарты, стойте спокойно. Тогда в одно мгновение безумие гражданской войны схлынет"8. Но когда дело доходит до сути, они предпочитают войну. В Испании армии начали брататься, пока помпейский офицер не поднял солдат своей стороны во имя свободы и не вынудил их нарушить неофициальное перемирие.

1 iii. 11921.

2 я. 4879.

3 ii. 1819.

4 iii. 10411.

5, i. 504: В бегстве от войны.

6 i. 3506.

7 я. 3758.

8 iv. 1847.

Его слова вернули мне любовь к преступлениям. Поэтому, когда дикие звери ... становятся ручными в тесной тюрьме, они теряют свой мрачный вид и учатся подчиняться человеку; но если капля крови попадает в их измученные жаждой рты, их ярость возвращается ... Солдаты [в данном случае, конечно, солдаты Помпея] идут на любое преступление; и ужасы, которые фортуна могла вызвать в слепой темноте битвы, вызваны верноподданническим повиновением".1 Состояние духа другой армии в конечном итоге погубило Помпея. Это вынудило его ввязаться в катастрофическую битву, когда, избежав решающего столкновения, он мог бы выиграть кампанию.2

Описание Луканом мятежа при Плацентии выявляет существенное сходство военной морали в двух лагерях, хотя цезаревики еще больше деградировали.

Они взбунтовались не потому, что признали, что сражаться с сородичами неправильно, а потому, что их жадность была разочарована. ` Когда мы изгнали сенат и захватили наш родной город, каких людей или каких богов ты позволил нам ограбить? Поскольку мы идем на каждое преступление, хотя наши руки и мечи виновны, наша бедность оправдывает нас"3. Тот факт, что они согласились совершать преступления от имени цезаря, лишает цезаря права на

повиновение.⁴ Но презрительная речь положила конец мятежу, и Цезарь приказал сдаться и публично казнить вождей. "Цезарь опасался, что ему откажут в оружии и руках для совершения этого преступления, но они смирились с большим, чем их жестокий командир считал возможным, и предоставили не только палачей, но и жертв . . . Люди вернулись к своему долгу: казнь уладила их жалобы".⁵

Теперь мы в состоянии понять жестокость провидения. Рим страдает, потому что характер его народа делает гражданскую войну неизбежной. Характер сформировался под влиянием богатства и роскоши, предоставляемых empire. Вся последовательность является частью естественного процесса, посредством которого природа разрушает все, что достигло выдающихся размеров. Этот процесс применим как к нациям, так и к отдельным личностям.⁶

1 Братание: iv. 172 и далее, ср. Так. *История*. ii. 37.

2 vii. 51 и далее

3 ст. 2703.

4 ст. 2905 обратите внимание на эпиграмму "facinus quos inquinat aequat" — преступность уравнивает тех, кого она оскверняет.

5 . 36874.

6 Помпей, ii. 727; viii. 21 и далее; Цезарь, vii. 592 и далее; x. 338 и далее

Это, конечно, была очень давняя греческая идея, которая была включена в философию стоиков¹ и применялась к самой вселенной. 'Точно так же, когда структура мира будет разрушена, и последний час, завершающий столько веков, вернется к первобытному хаосу, ... звезды упадут в море, а земля ... стряхнет океан ... и вся растерянная ткань расколотого небосвода свергнет свои законы. Великие дела рушатся сами по себе — таков предел роста, установленный небесами для достижения успеха".² Падение Рима - пример процесса, который в конечном итоге приведет к разрушению мира.

Особенностью эпоса Лукана является то, что в нем отсутствует 'божественный механизм', который направляет действие издалека на манер олимпийцев Гомера или Вергилия. Тем не менее, существуют многочисленные упоминания о богах. Но характерным фактом о них является то, что они почти неизменно враждебны.³ Тенденция очевидна. Римский мир переживает период ужасных страданий, к которым боги остаются совершенно безразличными. Хуже того, они благоволят Цезарю, человеку, который в первую очередь ответственен за этот ужас.

безжалостный отец вселенной, порази обе стороны сразу одной и той же стрелой, пока они еще невиновны" - так молятся римляне, когда гражданская война неминуема. Но, конечно, Юпитер оправдывает этот эпитет и позволяет войне идти своим чередом.⁴ Боги наблюдают за гражданской войной, как за шоу гладиаторов.⁵ Помпей надеется и молится, чтобы боги помогли

правым. Они этого не делают.⁶ Если чьи-то молитвы и получают ответ, то это молитвы Кесаря,⁷ хотя он совершенно безжалостен в своем поведении как к людям, так и к богам.⁸ Боги губят Помпея, вдохновляя его солдат злым и глупым рвением к битве, и таким образом дают Цезарю шанс одержать свою решающую победу.⁹

Боги не проявляют благодарности к тем, кто им поклоняется, или неспособны оказывать услуги, которых от них ожидают. Фортуна Пренесте наблюдала, как Сулла убивал ее граждан.¹⁰

1 Клеант, *Гимн Зевсу*, 18; Сен. Rhet. *Продолжение*. 1. *praef.* 6; Сенатор . *Agam.* 57 и далее; Ред. 909 и далее, ср. Н. Le Bonniec (1968), 1802, включая комментарий П. Грималю, 198200.

2 я. 7282.

3 Ж. Бриссе (1964), 64 след.; Ле Боннец (1968), особенно 168 след.; Х.А. Шотс (1969), 137 след.

4 ii. 5966.

5 ii. 6; противопоставьте Сенеке.

6 vii. 349 и далее, 445 и далее

7 vii. 113, 171, 438.

8 iii. 399449.

9 vii. 589.

10 ii. 1936.

Юпитер Латиарис не защитил свободу латинян и поэтому едва ли заслуживал ежегодного латинского фестиваля!¹ Наиболее категоричным из всех является обвинение Юпитера в том, что он допустил поражение Фарсала. 'По правде говоря, нет богов, которые правили бы человечеством, хотя мы лживо говорим, что правит Юпитер, слепой случай правит миром ... Ни один бог никогда не следил за судьбой человека. И все же за это бедствие [поражение свободы в битве при Фарсале] мы отомстили ... Гражданская война сделает мертвых цезарей равными вышним богам; и Рим украсит мертвецов молниями, лучами и звездами, и в храмах богов он будет клясться тенями".²

Я думаю, можно сказать, что в большинстве этих отрывков боги представлены с литературной целью. Лукан стремится перенести читателя в эпицентр катастрофических событий и вызвать эмоции, испытываемые участниками. "когда история битвы будет прочитана, это тоже вызовет надежду, страх и бесполезные молитвы, и все читатели будут зачарованы, читая о трагедии, как будто она была неизбежной, а не прошедшей".³ Преследуя эту цель, Лукан не только выражает разочарование и отчаяние через своих страдающих персонажей, но часто сам берет на себя

роль эмоционально вовлеченного зрителя бедствий и от своего имени выражает возмущение силами, которые позволяют таким вещам происходить.⁴ Но нет более эффективного способа передать крайние эмоции, чем дать выход негодованию по поводу поведения богов, поскольку читатель чувствует, что только сильнейшая страсть могла заставить говорящего забыть страх и уважение к бессмертным.

Часто «боги» и «Фортуна» или «рок» употребляются в тесной связи в одном и том же отрывке. Когда это происходит, эффективной движущей силой обычно является безличная сила. Например, вот как Лукан предвосхищает убийство Помпея: «пески Египта обречены стать его могилой не потому, что боги (*супери*) решили лишить его могилы на его родной земле, но чтобы проявить милосердие к Италии. Пусть Фортуна спрячет это злодеяние в отдаленном регионе, и пусть римская земля не будет запятнана кровью римского Магнуса»⁵. В этом отрывке Фортуна и боги совершают одно и то же действие, то есть они организуют убийство Помпея далеко в Египте.

1 ст. 4003.

2 vii. 44559.

3 vii. 20913 и Ж. Бриссе (1964), 69.

4 Cf. H. Le Bonniec (1968), 16875.

5 ii. 732 и далее

Боги представлены здесь только с целью иронии, чтобы противопоставить их тривиальную благосклонность великой несправедливости жалкой смерти Помпея.

Когда Цезарь вырубил священную рощу, его противники ожидали, что он плохо кончит: «Кто бы мог подумать, что богам можно безнаказанно причинить вред? Но Фортуна часто покровительствует виновным, и божества могут излить свой гнев только на тех, кто уже несчастен»¹. так получилось и в данном случае. Опять же, Судьба определяет ход событий, и боги не играют самостоятельной роли. Боги представлены только для того, чтобы показать, что на самом деле мировой порядок не соответствует моральным принципам, которые люди привыкли ассоциировать с богами, — даже до такой степени, что простое святотатство, преступление, которое больше всего касается богов, скорее вознаграждается, чем наказывается.

В Испании армия Цезаря пострадала от наводнений, но перемена погоды улучшила ситуацию. «Но теперь Фортуна, довольная тем, что немного напугала своего любимца, вернулась в полную силу; и боги заслужили прощение исключительным проявлением своей поддержки».² И снова Фортуна уже взяла верх, и боги превратились в ее лакеев. Фактически, ранее они были введены в этот контекст с призывом усилить наводнения и таким образом, уничтожив армию Цезаря,

положить конец гражданской войне.³ Это было бы их долгом, если бы они осуществляли справедливое и благотворное правление миром. На самом деле происходит обратное, и Цезарь продолжает процветать.

И снова боги упоминаются только для того, чтобы подчеркнуть отсутствие справедливости в мире.

Ни в одном из этих отрывков богам не отводится самостоятельная эффективная роль; что касается управления человеческими и природными явлениями, то они излишни. Разумно заключить, что для Лукана они не существуют отдельно.

Такая позиция может иметь практические последствия. В мире, описанном Луканом, очень мало места для поклонения. Эта версия стоической философии не могла лежать в основе религии так, как это делал стоицизм в эпоху Августа.⁴

1 iii. 447 и далее.

2 iv. 121 и далее

3 iv. 110 и далее. Х.А. Шотес (1969), 219 п. 447: отрывки, которые показывают идентичность *фатума* и бога.

4 См. выше, стр. 37.

Такое отношение к богам также не соответствовало стоическому утверждению, столь настойчиво, даже мучительно, поддерживаемому Сенекой, что провидение благосклонно и что страдание - это испытание, налагаемое кем-то вроде верховного отца, который получает удовольствие, если страдалец сдает экзамен с высокими оценками.¹ Человеку, принявшему взгляды Лукана на мировое правление, было бы трудно убедить себя в том, что мир таков, что все в конечном счете к лучшему. Фактически, стоицизм Лукана не возобладал в долгосрочной перспективе. Вероятно, не случайно, что он сформулировал его накануне серьезного кризиса имперской системы. Примечательно, что Лукан с особым презрением выделял культ обожествленных императоров.²

Как мы видели, вера в предсказания не зависела от каких-либо конкретных представлений о природе богов. В своем стихотворении Лукан использует различные формы гадания, традиционно римские и современные. Гражданской войне предшествуют ужасающие предзнаменования, и они должным образом интерпретируются традиционным способом *гаруспиком*, более современным способом астрологом (Нигидиус Фигулус) и литературно женщиной во вдохновенном безумии.³ Позже Секст Помпей в своем стремлении узнать исход войны игнорирует традиционные средства предсказания, такие как оракулы, *гаруспики*, и авгуры, и обращается к зловещей, но современной технике колдовства.⁴ Описание консультации ведьмы Эрикто следует литературной традиции⁵, но, тем не менее, включает в себя намеки на новую изученную магию.⁶

У Лукана есть литературные мотивы для представления предзнаменований. Ливи показала, если это требовалось показать, насколько эффективно можно использовать списки угрожающих вундеркиндов для создания драматической обстановки для катастрофического события. Также ясно, что в своих описаниях консультации Аполлона и фессалийской ведьмы Лукан пытается добиться некоторых эффектов великих описаний подземного мира Вергилия в "Энеиде", vi.7

Но литературный эффект - это еще не все.

1 См. выше, стр. 114 и далее.

2 vi. 8079; vii. 4559; viii. 835. Он отвергает обожествление человека, потому что тот был императором. Он не отвергает применения религиозной терминологии к людям *virtus*, таким как Помпей (viii. 841) или Катон (ix. 5645, 6014).

3 я. 522695.

4 vi. 413830.

5 С. Эйтрем (1942), 6976.

6 н. э. Нок (1972), 1857.

7 E. Fraenkel (1927).

Лукан не оставляет у читателя сомнений в том, что он считает достоверность гадания естественным фактом.¹ Подобно Ливию, Тациту и Клавдиану, Лукан понимал, что предзнаменования можно вообразить в стрессовых ситуациях или выдумать после события. Но его рассказ, опять же, как и рассказ Ливия и Тацита, доказывает, что предзнаменования действительно предвещают бедствия. Он находит это явление загадочным и от своего имени спрашивает: "Почему ты, правитель Олимпии, счел нужным возложить на страдающих смертных это дополнительное бремя, чтобы они узнавали о приближении бедствия по ужасным предзнаменованиям?" Он также задается вопросом, как можно объяснить это явление. Он ни в малейшей степени не подвергает сомнению его реальность.²

В случае с оракулом Аполлона он дает стоическое объяснение. ... он великий и могучий бог; предсказывает ли он просто будущее, или будущее само определяется порядком его пророчеств. Возможно, что большая часть Юпитера встроена в мир, чтобы управлять им, и поддерживает земной шар, балансирующий в пустом пространстве: и что эта часть божества выходит через дельфийскую пещеру и там вовлекается в жрицу, оставаясь связанной с громовержцем на небесах".³

Лукан не одобряет колдовство как средство познания будущего⁴, но он не отрицает, что колдовство может предсказывать и даже, в некоторых случаях, изменять ход будущих событий. Это не согласуется со взглядом стоиков на то, что судьба или везение предопределяют исход

событий в этом мире. Таким образом, он, или, скорее, его ведьма, предлагает проводить различие между судьбами людей, которые могут быть изменены с помощью колдовства, и судьбами, определяемыми цепью причин с самого начала мира, которые изменить невозможно.⁵ Но в другом месте он признает, что не знает объяснения. `Почему боги утруждают себя вниманием к этим заклинаниям ...? Является ли это раболепие наградой за какое-то неизвестное нам благочестие или оно вымогается невысказанными угрозами? Имеет ли колдовство власть над всеми богами, или... заклинания адресованы одному особому божеству, которое может наложить на мир все то принуждение, которому подвергается оно само?"⁶

Философия стоиков способна 'спасти' римскую веру в предзнаменования и гадания. Это, однако, не означает, что эта важная ветвь традиционной религии остается нетронутой.

1 Следствие всепроникающего сочувствия природы. См., например, vii. 185206.

2 ii. 117.

3 ст. 916.

4 vi. 430 и далее.

5 vi. 60515.

6 vi. 4929, ср. А. Бургери (1928).

Традиционно чудеса были признаком того, что боги недовольны и что *божественный мир* находится в опасности. Они не имели в виду, что катастрофа неизбежна. Эксперты могли бы использовать опыт своей науки, чтобы предложить ритуальные средства, с помощью которых можно было бы умиловить богов. Стоическое провидение, независимо от того, мыслилось ли оно как личность или как безличный процесс, не могло быть умиротворено таким образом; судьба пойдет своим чередом. Лукан описывает искупление предзнаменований перед началом войны. Это привело к живописной церемонии и послужило поводом для более тревожных знамений. Катастрофу войны предотвратить было невозможно.¹

Как и более ранние римские эпосы и исторические произведения, поэма Лукана содержит моральный урок. Этому учат на примере трех главных героев, и, как и остальная часть стихотворения, оно основано на философии стоиков.² Цезарь нарисован как предостерегающий пример деструктивных качеств, которых стоикам следует избегать. Помпей показан как человек, который от слишком человеческих начал продвигается к мудрости. Катон обладает всеми качествами героя-стоика. Во многих отношениях он традиционный хороший римлянин. Он умеренный. Он патриот. Он готов отдать жизнь за свою страну. Он живет просто. Для него сексуальная любовь существует только для зачатия детей, которые служат государству. Он ненавидит тиранию и является единственным альтруистичным сторонником

свободы и свободного функционирования традиционных институтов Рима, контролируемых сенатом. Его моральные принципы во многом традиционно римские.³

Но он не традиционен в том смысле, что его поведение основано на философской доктрине. Его совесть, поддерживаемая стоической системой ценностей, обеспечивает его всем необходимым для руководства своей жизнью. В критический час он отказывается посоветоваться с оракулом: `Какие вопросы ты велишь мне задать Лабиену? Предпочел ли бы я пасть в битве свободным человеком, чем стать свидетелем тирании? ... Может ли насилие когда-нибудь повредить добру? ... Напрасно ли фортуна угрожает, когда добродетель является ее антагонистом? ... Становится ли добродетель более добродетельной благодаря успеху? Я могу ответить на эти вопросы, и оракул никогда не запечатлеет истину глубже в моем сердце"⁴.

1 i. 589 и далее. По общему признанию, один пример мало что доказывает. Боги всегда зависели от того, примут они искупление или нет. Тем не менее, основная часть гаданий в поэме Лукана направлена на знание, а не на умиротворение. Точку зрения Сенеки см. выше, стр. 118.

2 Б.М. Марти (1945).

3 ii. 389: *iustitiae cultor, rigidi servator honesti*.

4 ix. 565.

Некоторые моральные черты явно являются выражением философской приверженности. `В жизни Катона не было такого поступка, в который вкралось бы удовольствие и потребовало своей доли"¹. Устранение страсти было скорее стоической, чем римской добродетелью. Таким же было чувство родства со всем человечеством: "Он единственный, свободный от любви и ненависти, имел досуг носить траур по человечеству".² Но в случае Катона стоическая *апатия* смягчается сильной причастностью к судьбе римского народа. Это не позволит ему остаться в стороне от гражданской войны, хотя он не доверяет Помпею почти так же сильно, как Цезарю.

Катон представлен не как ревностный поклонник римских богов, а как пантеист: "Есть ли у Бога какое-либо жилище, кроме земли, моря, воздуха, огня и морального поведения (*virtus*)? Зачем искать богов где-то еще? Все, что мы видим, - это Юпитер; каждое наше движение - это тоже Бог.³ Нет никаких указаний на то, что он олицетворяет божество или что его утешает мысль о божественном одобрении. Это чрезвычайно суровое стремление к *virtus* ради нее самой и без надежды на одобрительный отклик в структуре вселенной. Для практических целей концепция личного бога сузилась до немногим большего, чем голос его собственной совести.

Успех, конечно, не имеет никакого отношения к оценке качеств человека. Это проиллюстрировано карьерой Помпея не в меньшей степени, чем поведением Катона. Вначале, по мнению поэта, как и по мнению Катона, ⁴ он немногим лучше Цезаря. На момент своей

смерти он герой, чья душа возносится в небесную область, где обитают герои.⁵ Марти показал, что Лукан использует свою карьеру, чтобы проиллюстрировать переход от человеческой слабости к стоической мудрости.⁶

Марти, безусловно, прав в общих чертах, но развитие событий представлено скорее схематично, чем в убедительных психологических терминах. Лукан не позаботился о том, чтобы быть последовательным в детальной разработке морального роста Помпея.⁷ Никто не уверен, что Лукан был заинтересован в развитии характера.

1 ii. 3901, как в "Царе Эдипе" Софокла.

2 ii. 3778.

3 ix. 57760. Келум, i. li. 179, вероятно, представляет огонь (αἶθήρ), четвертый элемент.

4 ii. 31923.

5 ix. 1 и далее. и X.A. Шотес, 92 и далее.

6 Б.М. Марти (1945).

7 например, противопоставьте vii. 648711 и viii. 123; в первом отрывке Помпей покидает битву в героическом расположении духа, во втором он напуган.

Его гораздо больше волнует эффект отдельных эпизодов, чем психологическая связь между ними. Кроме того, рассудительный некролог Катона о Помпее, кажется, оглядывается назад на всю его карьеру, не отмечая какого-либо развития событий.¹ Описание поведения побежденного Помпея при Фарсале, безусловно, примечательно. По всем традиционным меркам² его поведение было пораженческим и дискредитирующим. Но бегство Помпея описывается как благородное. Он не ищет смерти в бою, потому что боится, что это побудит его солдат без необходимости сражаться насмерть. Вместо этого он уехал. ` Не было ни стенаний, ни слез, только благородная скорбь без потери достоинства, такая скорбь, какую бедствия Рима заслужили от Магнуса. Он уходит свободным от забот, сбросив бремя, возложенное на него судьбой, теперь у него есть время оглянуться на прошлое счастье; и надежда, которой никогда не суждено было сбыться, исчезла, теперь он может осознать, кем он когда-то был. Пусть он бежит с рокового поля боя и призовет небеса в свидетели, что те, кто продолжает борьбу, больше не отдадут свои жизни за Помпея, а сражаются за свободу".³ Поражение дает Помпею возможность философски взглянуть на жизнь, поражение освобождает его от ответственности за продолжение войны. Поражение позволяет ему избежать позора Цезаря, пришедшего к власти ценой борьбы со своими согражданами в гражданской войне.⁴ В следующей книге поведение Помпея как римского полководца вызывает сомнения,⁵ но как личность и философ оно является образцовым. Таково его прощание с лесбиянками: "я полон решимости

исследовать мир и выяснить, где добро, а где преступление"⁶, и он встречает смерть с замечательным контролем над своими мыслями и чувствами. Конечно, мужество - традиционная римская добродетель. Что ново и не по-римски, так это уважение, проявляемое автором к неудачам.

Стоицизм Лукана - это идеология людей, находящихся в противоречии с обществом, в котором они живут. Это в высшей степени подходит для того, чтобы закалить их для противостояния, даже безнадежного противостояния.

Это, конечно, была одна из ролей стоицизма при первых императорах.⁷

1 ix. 190 и далее.

2 Ср. *примеры* побежденных полководцев при Каннах: Эмилий Павел погиб на поле боя, а сенат поблагодарил Варрона за то, что он не "отчаялся в республике".

3 vii. 68097.

4 vii. 7056.

5 например, viii. 186 и далее., 2358, 262 и далее.

6 viii. 1412.

7 Р. МакМаллен (1967), 4681.

Но в долгосрочной перспективе противодействие империи не имело смысла: монархия была просто неизбежна. В результате беспокойство, которому не могло быть придано политического выражения, превратилось в более общую потусторонность.¹ Поэма Лукана, если сравнивать ее с "*Энеидой*" Вергилия, знаменует не только неприятие политической системы, но и растущее презрение ко всему, чего можно достичь в этом мире

2. Религиозная тревога и падение Нерона

Анналы Тацита описывают правление Тиберия, Клавдия и Нерона. Хорошо известно, что ссылки на божественные знамения неравномерно распределены по всему повествованию.

В рассказах о правлении Тиберия и первых годах правления Клавдия очень мало *выдающихся личностей*. Они становятся многочисленными только в начале прихода к власти Агриппины и ее сына Нерона. Более того, несколько знаков в ранних книгах записаны не ради них самих, а являются неотъемлемой частью повествования о событиях, которым без них нашлось бы место в летописях. Таковы затмение, напугавшее солдат во время мятежа 14 года н.э. 2, катастрофическое наводнение Тибра, вызвавшее дебаты в сенате 3, и уничтожение пожаром 27 года н.э. целийского квартала Рима.⁴ Более того, оракул в Колофоне в 18 году н.э. предсказал

смерть племянника императора Германика,⁵ а в 35 году н.э. замечательное поведение воды в Евфрате дало то, что, по крайней мере, после этого события казалось ясным прогнозом краткого principatus Вителлия.⁶

В книгах *хixvi* картина совершенно иная. Сообщается о многочисленных признаках, и, грубо говоря, сообщения становятся все более частыми с течением времени. Более того, о знамениях часто сообщают в традиционной летописной манере ради них самих, а не потому, что они являются частью более масштабной истории. В 47 году Тацит сообщает, что Нерону аплодировали громче, чем сыну Клавдия Британику.

1 Э.Р. Доддс (1965), 7 и далее.

2 Такт. *Ann.* i. 28; ср. плохая погода, i. 30.

3 Там же. 76 от 15 г. н.э.. Суть инцидента в том, что Тиберий *отказался* относиться к нему как к *вундеркинду*.

4 Там же. iv. 64.

5 Там же. ii. 54. *Вундеркинды* всегда собирались вокруг смертей императоров.

6 Там же. vi. 37. Прогнозы такого рода неизменно собирались вокруг молодых людей, которые позже стали императорами.

Это было воспринято как предзнаменование того, что императором станет Нерон, а Британик.¹ Первый список *prodigia* приводится в отчете за 51 год. Над Капитолием были замечены птицы дурного предзнаменования. Землетрясение привело к человеческим жертвам. Также был голод.² Тацит опустил предзнаменование трех солнц, которое Плиний записал за этот год.³ Список Тацита не связан с каким-либо конкретным событием. Но это следует из рассказа о том, как Агриппина решительно укрепила свою власть, назначив Бурра командовать преторианской гвардией. Литературный эффект заключается в намеке на грядущее зло. Но все это было еще в будущем. Между тем боги по-прежнему были благосклонны.⁴

54-й год представлен вторым списком. В военные штандарты ударила молния, пчелиный рой поселился на храме Юпитера, произошли фантастические ошибки, по одному члену каждой судебной коллегии умерло при исполнении служебных обязанностей. Это был год убийства Клавдия. Повествование связывает знаки с убийством.⁵

В 55 году Британик был убит. Во время похорон шел проливной дождь. Люди приняли это за знак божественного гнева.⁶ Отчет за год заканчивается исполнением предзнаменования. В храмы Юпитера и Минервы ударила молния, и *гаруспики* приказали провести очищение (*люстрацию*) города.⁷ Историк не указывает явной связи ни с убийством, совершенным ранее в

том же году, ни с распущенным и недостойным поведением Нерона, которым начинается повествование о следующем году.

Затем следуют два года (567 г. н. э.) без *prodigia*. В конце отчета 58 приводится сообщение о загадочно опасном пожаре в *civitas Ubiorum* (Кельн).

Тацит не говорит, возможно, он ожидает, что его читатели узнают, что этим городом была *Агриппинская колония*. 8 Любой, кто знал об этом, пришел бы к выводу, что пожар предвещал беду императрице-матери. Фактически она была убита в следующем году. Тринадцатая книга и рассказ о 58-м году заканчиваются сообщением о чуде, поразившем смоковницу, под которой когда-то укрывались Ромул и Рем. Его ветви засохли, и даже ствол начал увядать.

1 Такт. *Анн.* xi. 19. Опять история, которая была бы рассказана в биографии императора.

2 Там же. xii. 43.

3 Plin. *N.H.* ii. 31 (99).

4 Такт. *Анна* xii. 43.3.

5 xii. 64; Сало. *Клод*. 46 показывает, что предзнаменования были частью биографии императора.

6 xiii. 7 как в i. 30.

7 xiii. 25.

8 xiii. 57.

К этому относились как к *вундеркинду*, пока на дереве не появились новые побеги.¹ Вера в *prodigium*, возможно, и угасла, но, тем не менее, согласно распространенным римским представлениям, это явление было *prodigium*. Плини² говорит нам, что подобные вещи случались время от времени и всегда были значимыми. Синтаксически *prodigium* смоковницы не связан ни с каким событием, но его позиция значима: уже со следующего предложения начинается рассказ об убийстве матери Нероном.

В 59 году после убийства Агриппины в сенате были предложены лицемерные празднования дня благодарения. Тразея Паэт ушла. Далее Тацит сообщает нам, что к протесту присоединились и *вундеркинды*.³ Далее следует список: женщина родила змею, произошло солнечное затмение, во все четырнадцать районов города ударила молния. Эти знаки, естественно, были восприняты как божественный комментарий к убийству Агриппины. Собственная интерпретация Тацита остается двусмысленной.⁴ Но современные свидетели, а также читатели рассказа Тацита, должно быть, пришли к выводу, что поступок Нерона был отмечен сверхъестественными силами. Возмущение тем, что за знаменами не последовало наказания, также выражено в трагедии "*Октавия*".⁵

В течение 60 года нашей эры была замечена комета, и в стол, за которым обедал Нерон, ударила молния.⁶ Тацит осуждает как пустое суеверие толкование о том, что была предсказана смена правителя и что Рубеллий Плавт был указан в качестве преемника Нерона. В этом он, очевидно, был лишним человеком. Тем не менее, он не отрицает, что события имели сверхъестественное значение. Он лишь отрицает популярную интерпретацию, по поводу которой могли возникнуть разногласия. В "Дионе" видны признаки, относящиеся к убийству Агриппины в предыдущем году.⁷ Сам Тацит готов признать проявление божественного гнева в болезни, поразившей Нерона после того, как он искупался в источнике *Марсианской воды*.⁸

1 xiii. 58. *вундеркинд loco habitum est* - технический термин для обозначения вундеркинда.

2 Plin. *N.H.* xv. 18. 20 (72): *nec sine praesagio aliquo arescit, rursusque cura sacerdotum seritur.*

3 Такт. *Анна* xiv. 12. 3: *prodigia quoque intercessere.*

4 Там же. 12. 4: *quae adeo sine cura deum eveniebant ut multos post annos Nero imperium et scelera continuaverit.* Я расцениваю это как пример "луканианского" возмущения тем, что преступление должно остаться безнаказанным, а не отрицания того, что проявления были связаны с убийством.

5 Пс. Сенатор *Октавия*, 229.

6 *Анна*. xiv. 22.

7 Dio, lxi. 16.5.

8 *Анна*. xiv. 22. 4.

В отчете о 61-м году нет никаких предзнаменований для Рима, хотя в нем упоминаются грозные знамения, предшествовавшие восстанию Боудикки в Британии.¹

Описание событий 62 года длинное. Этот год знаменует собой поворотный момент в правлении Нерона. Бурр умер, Сенека был уволен, Октавия развелась и казнена. В конце отчета за год происходят два потрясающих события: в гимнасий ударила молния, и статуя Нерона расплавилась; Помпеи были разрушены землетрясением. Уведомление не связано с каким-либо другим событием.²

64-й год, когда произошел великий римский пожар, связан с более грандиозными событиями, чем любой другой год. Сначала после ухода Нерона и народа рухнул театр.

Большинству людей это показалось 'плохим предзнаменованием', но Нерону - счастливым.³ Затем Нерон пережил пугающий опыт в храме Весты, который побудил его отказаться от запланированного турне по Греции. Это, безусловно, было признаком божественного неудовольствия, будь то просто из-за того, что Нерон осмелился войти в святилище,⁴ или из-за

его более позорного поведения в целом.⁵ Затем произошел великий пожар. Это само по себе было в некотором смысле *вундеркиндом* и как таковое было умиротворено Нероном.⁶ Но это также можно было рассматривать как божественное наказание. Конечно, пожар не положил конец божественному гневу: год завершился новыми `чудесами, возвещающими о грозном зле": 7 молний беспрецедентной частоты, комета, неправильное рождение людей или животных, выброшенных на улицу, чудовищные находки во внутренностях беременных жертвенных животных. *Гаруспики* истолковали одно неправильное рождение как указание на то, что произойдет неудавшаяся узурпация⁸, и это было справедливо, поскольку сразу же последовал кровавый эпизод неудачного заговора Пизона, представленный следующим предложением.

В течение года после раскрытия заговора происходили бесконечные казни. Но боги тоже были разгневаны: `Год, омраченный столькими преступлениями, боги тоже сделали заметным плохой погодой и болезнями".

1 *Ann.* xiv. 32. Это относится к истории той кампании, а не к истории Нерона.

2 *Ann.* xv. 22. Он не описывается как *вундеркинд*.

3 xv. 34.

4 Ср. Метелл и храм Весты: *Sen. Rhet. Продолжение* iv. 2; ср. Дион. Гал. ii. 16. 3.

5 *Ann.* xv. 36; ср. Сало. *Неро*, 19.

6 *Ann.* xv. 44: *petita dis piacula*.

7 Там же. 47.

8 Там же. 472.

Далее следует драматическое описание сильного шторма и таинственного, но смертельного мора.¹ Казни продолжались. Повторяющееся повествование может быть монотонным, но 'это был случай гнева богов, поразившего римский мир", и, поскольку это так, оно слишком важно, чтобы обойтись одним упоминанием.²

Конец "Анналов" утерян. Мы не знаем, продолжили ли заключительные книги, если они были написаны, картину нарастающего божественного гнева. Но я бы сказал, что не случайно в последней дошедшей до нас книге "Анналов" провозглашается тема, кратко изложенная в предисловии к "*Историям*": "никогда более страшные бедствия Рима не демонстрировали, что боги беспокоятся не о нашей безопасности, а о нашем наказании.³ Гражданская война 69 года была наказанием, которое боги побудили римлян наложить на самих себя, ниспосланным богом безумием.⁴

Я утверждаю, что сообщения о вундеркинде в рассказе Тацита о Нероне отражают мнение современников и что они попали в исторические хроники, которые послужили источниками для

Тацита, потому что они произвели впечатление на людей в тревожные времена. В какой-то степени даже списки республиканских вундеркиндов отражали напряженность общественного мнения. Но при империи о *prodigia* не сообщали, если только они не производили большого впечатления. В республиканском Риме искупление вундеркиндов было обычной процедурой, которая проводилась в большинстве лет в начале срока полномочий магистратов. При империи, как я пытался показать,⁵ этого больше не происходило, и именно поэтому Ливий мог написать, что о вундеркиндах теперь не сообщалось и не фиксировалось в исторических источниках.⁶ На самом деле, искупление вундеркиндов не прекратилось полностью, но случаев, когда это происходило, значительно сократилось, и институт перешел под контроль императора. Итак, Нерон очистил город по совету *гаруспиков* после того, как в храмы ударила молния.⁷

1 Ibid. xvi. 13. 13: tot facinoribus foedum annum etiam dii tempestatibus et morbis insignivere.

2 Там же. 16: ira illa numinum in res Romanas fuit.

3 Nec enim umquam atrocioribus populi Romani cladibus . . . adprobatum est non esse curae deis securitatem nostram esse ultionem. (*Hist.* i. 3; ср. Luc. iv. 807 и Plin. *Pan.* 35.4.) 4 Ср. Cic. *Leg.* 2. 16 (414); *Har. Соответственно.* 18 (39) для параллельной веры в Афинах; К.Дж. Довер (1974), 14950.

5 См. выше, стр. 57 и далее.

6 Лив. xliii. 13, пер. В.А.М. Девитта.

7 *Ann.* xiii. 24.

Позже он искупил комету казнями по совету астрологов и *гаруспиков*. 1 Нам не сказано, кто принял решение об искуплении Великим Пожаром.² С другой стороны, мы слышим, что Тиберий отклонил просьбу рассматривать катастрофическое наводнение как чудо.³ Он настаивал на том, чтобы уладить этот вопрос путем улучшения борьбы с наводнениями. В 45 году н.э. император решил дать научное объяснение затмению, предположительно, вместо ожидавшегося искупления.⁴

В результате изменившегося положения дел не существовало (вероятно) регулярного легкодоступного списка зарегистрированных и искупленных вундеркиндов. Знаки запомнятся и войдут в историю только в том случае, если они будут либо достаточно сенсационными, чтобы произвести впечатление на большое количество людей, либо если будет замечено, что они были связаны по времени или месту с каким-то поразительным событием. Когда человек становился императором, вспоминалось или изобреталось большое количество знаков, предвещающих его возвышение. То же самое происходило после смерти императора или важного члена его семьи.⁵

Когда умирают нищие, комет не видно;

Сами небеса воспламеняют смерть принцев⁶

- это было верно для периода Юлиев-Клавдиев. Но это еще не вся история. Знаки также запомнились бы, если бы их видели во время какого-то выдающегося запоминающегося события или в обстоятельствах сильного эмоционального напряжения, так что знак, казалось, давал сверхъестественный комментарий к происходящему. Мятежники, находившиеся в психологическом напряжении от своего положения, сначала распознали лунное затмение, а позже необычно влажную и штормовую погоду как признаки божественного неодобрения их действий.⁷

В 27 году был устроен пожар, указывающий на то, что боги осудили план Тиберия удалиться на Капри.⁸ Отъезд Августа из Рима когда-то был встречен аналогичной реакцией.⁹

1 Сет. *Ner.* 37; *Ann.* xv. 47.

2 Там же. xv. 44.

3 Там же. i. 76. *Plin. N.H.* iii. 5.9 (55): чудеса наводнения указывают на гнев богов и неминуемую опасность, которой можно избежать с помощью искупительных обрядов. Лидус (*Остеннис*, 8), наводнение прогнозирует вторжение.

Cic. Ad. Q. Fratr. iii. 7. 1: наводнение с юмором связано с оправданием Габиния. Смотрите также Nisbet на *Hor.* i. 2. 13.

4 Дио, lx. 26.

5 См. Биографии Светония *passim*. Смерти частных лиц регистрировались только у вундеркиндов, когда они были исключительно близки к трону, как Агриппа (Дион, liv.

29.7) или Сеяну (*ibid.* lviii. 5. 57. 1).

6 У. Шекспир, *Юлий Цезарь*, 11. ii.

7 *Энн.* i. 28; 30.

8 Там же. iv. 64.

9 См. выше, стр. 96.

Людам было выгодно иметь среди себя императора 1, и они могли убедить себя, что таково, должно быть, желание богов. Многие опасались, что, если Клавдий женится на своей племяннице Агриппине, кровосмешение будет наказано каким-либо ущербом для

государства.² Вполне вероятно, что огонь, увиденный на небесах вскоре после свадьбы дяди и племянницы, точнее, на свадьбе сына Агриппины Нерона и дочери Клавдия Октавии, отразил беспокойство населения по поводу кровосмесительного брака императора. Позже это было истолковано как предзнаменование печального конца брака Октавии.³ Считалось, что дождь на похоронах Британика означал божественный гнев за его убийство.⁴

Чудеса числа 59, несомненно, были восприняты как указание на гнев богов из-за убийства Агриппины.⁵

Во всех этих случаях люди, встревоженные недавними событиями, видели чудеса и интерпретировали их как означающие, что боги тоже не одобряют события, которые их беспокоят.

Я бы предположил, что причина, по которой Тацит сообщает о стольких новых чудесах во время правления Нерона, заключается в том, что Нерон совершил много действий, которые можно было бы счесть оскорбительными для богов, и что осознание этого побудило людей чаще видеть чудеса. Тацит указывает на поведение, которое могли бы не одобрить боги, когда описывает дилемму народа Рима, вынужденного выбирать между двумя одинаково неудовлетворительными кандидатами на трон империи: `два самых презренных человека во всем мире из-за их нечистой, праздной и любящей удовольствия жизни, очевидно, назначены для разрушения империи ... теперь они должны были посетить храмы и помолиться за Отона? или, скорее, за Вителлия? для кого им следует просить милости небес? Заступничество за обоих было бы одинаково нечестивым, а обеты - одинаково богохульными"6. Это мысль народа, но ясно, что пороки, которые делали нечестивыми молитвы от имени Вителлия и Отона, были еще более заметны у Нерона.

Позже Тацит так прокомментирует сожжение храма Юпитера: `Это было самое прискорбное и ужасающее бедствие за всю историю Рима.

1 Алан Кэмерон (1973).

2 *Ann.* xii. 5.

3 *Дио*, lx. 33.2.

4 *Ann.* xiii.7.

5 *Ibid.* xiv. 5; *Дио*, lxi. 16.

6 *История*. i. 50.

Хотя враг нам не угрожал, и, если бы не наша безнравственность, мы пользовались благосклонностью богов (умилостивление за нравы), святилище Юпитера Лучшее и Величайшее ... теперь это произошло благодаря увлечению наших лидеров ... терпя полное

разрушение".¹ Это, по крайней мере, подразумевает, что, если бы римские *нравы* не рухнули, боги могли бы быть благосклонны, вожди - дальновидны, а храм - нетронутым.

В этих отрывках Тацит выражает религиозную озабоченность, вызванную у римлян аморальным поведением людей, стоящих во главе их государства. Молитвы, возносимые такими людьми или за них, богохульны и вряд ли принесут пользу просящему или обществу в целом. Совсем наоборот. В таких обстоятельствах Юпитер не защитит даже свой собственный храм на Капитолии. Веру в то, что человек, обращающийся с молитвой к богу, должен быть нравственно чист, мы уже встречали в республиканский период.² С тех пор она могла набраться силы только под влиянием стоицизма.³

Стоическая версия веры в то, что боги наказывают сообщество за аморальное поведение его лидеров, встречается в эпосе Статия *"Фиваида"*, рассказе о бесконечных бедствиях, который с *соответствующими изменениями* напоминает атмосферу *Анналов Тацита*.⁴ Но в поэме Статия ясно дается понять, что череда ужасающих эпизодов является следствием длинной цепи более ранних преступлений, из которых они являются предопределенным наказанием.⁵ Сыновья Эдипа, обусловленные преступлениями предыдущих поколений, совершают грех против *пие́ты*, отвергая своего отца. После этого Юпитер, как вершитель судьбы, в наказание развязал им войну Семерых против Фив.⁶

Отрывки из Тацита и Статия, которые мы только что обсудили, дают представление о страхах, которые, вероятно, вызывало у римлян поведение Нерона. Он был еще более нечестивым, чем сыновья Эдипа. Он вззошел на трон после убийства своего (приемного) отца.

1 *История*. iii. 72.

2 См. выше, стр. 49. В то время, когда большая часть государственной религии была сосредоточена вокруг императора, его "чистота" имела бы большое значение для *pax deorum*.

3 См. выше, стр. 114, и, например, *Sen. Mor.* 95. 4750. Ирония Лукана в адрес богов подразумевает, что боги должны были быть моральными, но на самом деле таковыми не были. См. также *Чел. Сб.* ii. 1516, 3940, 735.

4 Ф. Берк (1951).

5 Весей (1973), 83, 856, 90.

6 *Фив*. i. 213 и далее.

Считалось, что он совершил инцест со своей матерью; он определенно убил ее. Инцест был древним религиозным преступлением, которое глубоко беспокоило простых римлян.¹ В конце концов, Нерон дополнил матереубийство убийством своей жены, популярной Октавии. Нерон также участвовал в пороках, которые опозорили Отона и Вителлия. *Бесстыдство* и *роскошь*, безусловно, были заметны в его жизни.² Дважды он публично проходил церемонии гомосексуального фиктивного брака.³ Это был поступок, который, по мнению Ювенала, был —

или, во всяком случае, должен был быть — наказан богами,⁴ и, несомненно, должен быть включен в число тех, которые, несомненно, должны были быть наказаны в долгосрочной перспективе, даже несмотря на то, что поначалу преступник, казалось, оставался безнаказанным.⁵ Даже помимо этих сенсационных преступлений и пороков, жизнь Нерона была такого рода, что считалось бы оскорбительным для богов-покровителей Рима, просто потому, что это было неподобающе и безответственно для главы римского государства. Можно было ожидать, что боги разделят точку зрения прямолинейного солдата, который сказал Нерону: " Был так же предан тебе, как и любой другой солдат, в то время как ты заслуживал преданности. Я возненавидел тебя, когда ты, убийца своей матери и своей жены, стал возничим, актером и поджигателем"⁶.

В этих обстоятельствах римляне ожидали бы божественного гнева и были бы готовы заметить любые признаки, которые можно было бы истолковать в этом смысле. Идентификация знаков, в свою очередь, усилила бы религиозное беспокойство населения (*religio*), особенно если знаки были заметными и пугающими, такими как кометы ⁶⁰ и ^{64,7}, или чума,⁸ или великий пожар в Риме⁹ и последовавшие за ним трудности. Впоследствии падение Нерона и гражданская война подтвердили, что знамения¹⁰ действительно указывали на божественный гнев.

1 Тас. *Ann.* xiv. 2: nec toleraturos milites profani principis imperium.

2 Подведены итоги в Ps.Sen. *Oct.* 4325.

3 С Пифагором: Дион, lxii. 28. 23; Тас. *Ann.* xv. 37; Suet. *Ner.* 29 (называя его Дорифором). Со спорами: Suet. *Ner.* 28; Dio, lxiii. 13.2.

4 Июля ii. 117.

5 Там же. xiii. 75 и далее, 113 и далее.

6 *Ann.* xv. 67.

7 A.D. 60: *Ann.* xiv. 22; Ps.Sen. *Oct.* 230. 64. н.э.: Suet. *Ner.* 36. 1; Тас. *Ann.* xv. 47. 1. О значении комет см. Sen. *Nat. Quaest.* vii. 17.2; 18. 3; 21.2. Plin. *N.H.* ii. 94.

8 Такт. *Анна* xvi. 13.

9 Там же. xv. 44; о трудностях см. Р.Ф. Ньюболда (1974).

10 Заключение убийства Агриппины в скобки знамениями (*Ann.* xiii. 578 и xiv. 12) усилит *религиозность*, как и заключение в скобки предзнаменований поражения Вара в 9 году н.э. (Dio, lvi. 24).

Поэтому неудивительно, что предзнаменования заняли прочное место в исторических хрониках правления Нерона, когда они были записаны в правление его преемников-Флавиев.

Атмосфера *религиозности*, которая, если принять мой аргумент, породила the prodigy lists, все еще чувствуется в двух поэтических драматических произведениях. Псевдо-сенеканка *Октавия* дает недвусмысленный комментарий к правлению Нерона: "Смотрите, сами небеса осквернены страшным дыханием нашего жестокого императора, звезды угрожают беспрецедентным бедствием народу, которым правит нечестивый лидер".¹ *Эдип* Сенеки создает очень похожую атмосферу. По общему признанию, драма - это не история, и действие "*Эдипа*" происходит в Фивах в Греции, а не в Риме. Тем не менее Сенека привнес черты, которые безошибочно принадлежат современному Риму. Фиванцы описываются как спутники Вакха в его триумфальном шествии на Восток. Они достигли Индии. Они установили свои знамена на самом отдаленном краю света. Они видели арабов. Парфяне бежали от них. Они даже проникли на берега Индийского океана.² Это, несомненно, напоминает риторические описания масштабов Римской империи.³ Тогда Тиресий - не боговдохновенный пророк, а *гаруспик*, который исследует внутренности жертвенного животного.

Процедура - римская. Чума свидетельствует о гневе богов.⁴ За лекарством обращаются к *гаруспику*.⁵ Осмотр внутренностей указывает на серьезную ситуацию. Данный совет носит ритуальный характер, необходимо совершить некромантический обряд.⁶ Смешивание магии с римской религией нетрадиционно, но, как мы видели, магия все чаще использовалась в высших кругах. Другой современной чертой, в отличие от Софокла, является настаивание на стоической морали, согласно которой человек должен добровольно покориться судьбе.⁷

1 Псалтырь. Сен. октября 2357г.

2 Sen. Oed. 11422.

3 e.g. Verg. Aen. vi. 794 ff.

4 Oed. 71011.

5 Там же. 297 и далее. Тиресий объясняет, что он использует технику *гаруспиков*, потому что он слишком стар, чтобы принять бога.

6 Там же. 393 и далее.

7 например, там же. 180: `fatis agimur; cedite fatis ...

Самая сенсационная современная аллюзия содержится в словах Иокасты, произнесенных во время вонзания ножа себе в матку: `Ударь сюда правой рукой, ударь по этому широкому животу, в котором находились муж и сыновья".<sup>1</sup> Действие и слова не могут не напомнить смерть Агриппины: 2 `Проталкивая к нему свое чрево, она крикнула: "Ударь по моему животу". Читатели привыкли искать политические намеки — при тирании люди всегда становятся очень чувствительными к такого рода вещам.³ Они не могли не заметить намек на матереубийство Нерона, если только последние слова Агриппины не были придуманы в подражание словам

Иокасты из Сенеки. Можно было бы предположить, что Сенека держал пьесу в секрете, пока Нерон был жив. Но никто не может быть уверен. Нерону, похоже, доставляло удовольствие шокировать людей.⁴

Но независимо от того, был ли *Эдип* опубликован при жизни Нерона или нет, факт остается фактом: в центре сюжета - город, оскверненный поведением своего правителя, и как город, так и правитель нарисованы таким образом, что вызывают сравнение с Римом и Нероном. Если Сенека видел Нерона таким, то и другие поступали так же, и последствия этого сравнения вызывают тревогу. Действительно ли Рим мог быть в безопасности при таком правителе? Разве граждане в целом не должны были бы понести наказание за грехи Нерона?

То, что поведение Нерона вызвало глубокое отчуждение у очень многих людей, показали обстоятельства его падения. Когда разразился кризис, Нерон просто остался без поддержки в Риме. Он не мог положиться ни на кого, кроме нескольких своих собственных вольноотпущенников.⁵ Предупреждение, которое Сенека однажды передал Нерону через красивую рабыню, в конце концов оправдалось: солдаты не смирились с правлением оскверненного (*profanus*) императора.⁶

Подводя итог: вполне вероятно, что "вундеркинды" были неотъемлемой частью описания падения Нерона в источниках, использованных Тацитом,⁷ и что Тацит перенял их в соответствии со своим обычным принципом историографии.⁸

1 Ibid. 10389: hunc dextra, hunc pete uterum capacem qui virum et natos tulit.

2 protendens uterum ventrum feri exclamavit. (Tac. *Ann.* xiv. 8, cf. Ps.Sen. *Oct.* 369: hic est fodendus ferro, monstrum qui tale tulit.)

3 *Ann.* vi. 29; Dio, lviii. 24. 45 об Атрее Скавра. Такт. *Набериномер.* 23 о Катоне, Фуесте и Домиции из Куриатия Матернуса.

4 Suet. *Ner.* 21: cantavit Canacen parturientem, Orestem matricidam, Oedipodem excaecatum ... cf. *ibid.* 46.

5 Там же. 39.

6 *Ann.* xiv. 2.

7 Было высказано предположение, что увеличение частоты сообщений о вундеркиндах в более поздних книгах "Анналов" связано с использованием Тацитом *Истории* Плиния Старшего (см. Кестерманн, *изд.*

i. 43).

8 *История.* ii. 50.2.

В рассказах о вундеркинде Тацита присутствует определенная дистанция: историк не желает автоматически ассоциироваться с распространенными верованиями или суевериями. С другой стороны, есть некоторые свидетельства того, что он намеренно заострил контраст между многочисленными признаками правления Нерона и отсутствием подобных проявлений ранее. Сравнение с фрагментами Диона, описывающими правление Тиберия, позволяет предположить, что Тацит не использовал такие удивительные сообщения, какие были доступны, и воздержался от привлечения внимания к сверхъестественным последствиям событий, которые, как можно было бы подумать, имели их. В отличие от Диона, считается, что Тацит опустил, по общему признанию, довольно глупые знаки, предшествовавшие смерти Германика¹, и рассматривал как чисто светские явления появление феникса в 34,2 году н.э. и пожар в Риме в 37,3 году н.э., которые, по словам Диона, предвещали смерть Тиберия. На самом деле Тацит вообще не сообщает о каких-либо признаках, предвосхищающих смерть Тиберия, хотя он должен был знать о признаках, которые, как обычно считалось, предвещали это. Результатом обращения Тацита является предположение, что поведение Нерона было оскорбительным для богов в отличие от тирании Тиберия.⁴ Кровосмешение, матереубийство и отсутствие приличий со стороны правителя были более глубоким потрясением для богов и людей, чем простое убийство знати, будь то члены императорского дома или нет.

Традиция о падении Нерона напоминает некоторые аспекты литературы раннего Августа. Писатели пережили катастрофу и выражают свой отклик на нее. Одним из ответов было приписать бедствия божественному гневу и косвенно призвать к религиозному и нравственному возрождению⁵.

1 Dio, lvii. 18.3.

2 *Ann.* vi. 28, cf. Dio, lviii. 27. 1; Plin. *N.H.* x.2.5.

3 *Ann.* vi. 45, cf. Dio, lvi. 26.5.

4 *Ann.* iv. 1. 3 - это исключение, которое, на мой взгляд, нуждается в объяснении. Я бы предположил, что в этом отрывке *deum ira in rem Romanam* является аморальным. Это приводится в качестве единственно возможного объяснения, почему в остальном столь подозрительный Тиберий попал под влияние Сеяна.

5 Мер Веспасиана, напоминающих об Августе. 1. Строительство храмов: храм Юпитера (Suet. *Вечер.* 8.5); храм мира (там же. 9.1); К. Латте, *R.R.* 330 n 3.2. 2. Цензурная деятельность: цензор в 73 году н.э. (Suet. *Вечер.* 8.1; P.W. vi. 2, 2655); перепись населения (Plin. *N.H.* vii. 49 (162)); очищенный сенат и всаднические приказы (Suet. *Вечер.* 9.2; Авр. Победа. *Цезарь.* 9.9). 3. Моральное законодательство: с женщиной, вышедшей замуж за чужого раба, следует обращаться как с рабыней. Кредиторы сыновей "*потестируют*", чтобы они не имели права требовать свой долг (Suet. *Вечер.* 11; *Диг.* xiv. 6). Возможно, изменение нравов, отмеченное Тацитом (*Ann.* iii. 55) отчасти было реакцией на события 69 года.

3. Силий Италик и реставрация Флавиев

Перед Веспасианом, 1 победителем гражданской войны 69 года, стояла задача восстановления системы Августа после того, как она была потрясена до основания. Он преуспел, и за этим последовало более столетия стабильности. Здесь не место углубляться в причины успеха Веспасиана. Люди еще раз пережили катастрофу гражданской войны и настоятельную необходимость избежать ее. Старая республиканская знать была значительно сокращена в результате казней и принудительных самоубийств при императорах Юлио-Клавдии. Теперь большое количество новых муниципальных семей вошло в сенат под покровительством Флавиана;² а уцелевшие старые семьи, подобные тем, что возвысились при Веспасиане, жили менее роскошно, чем знать в прежние времена. Они были менее озабочены приобретением *клиентов по всей империи*, и более покорны императору.³ В то же время конституционные права императора были определены законом. Это ослабило претензию на то, что император был не более чем чрезвычайным республиканским должностным лицом; но позволило избежать разочарования, поскольку сенаторы теперь были точно проинформированы о фактах власти; то есть "какую бы меру он [Веспасиан] ни счел отвечающей интересам государства, светскую или религиозную, затрагивающую общественную или частную жизнь, он должен иметь право и власть принять".⁴

Сохранялась некоторая напряженность между императором и сенаторами (*principatus* и *libertas*), или, если взглянуть на ситуацию с другой точки зрения, между людьми, пользующимися благосклонностью нынешнего императора, и потомками тех, кому благоволили его предшественники, и республиканской знатю. Это было частью системы. Откровенное и провокационное утверждение *свобод* продолжало получать моральную поддержку со стороны философии стоиков. Домициан, третий император Флавиев, жестоко расправился с оппозицией. Он дважды изгонял философов из Рима и казнил нескольких 'радикальных' сенаторов. Арулен Рустикус⁵ и Сенецио⁶ были казнены.

1 См. P.W. vi. 2, С.В. Флавий Веспасиан.

2 Л. Гомо (1948), 2868.

3 Пункт *Приложения* iii. 55.

4 I.L.S. 244. 1720.

5 Такт. Agr. 2; Suet. Дом. 10; М. Хаммонд (1963).

6 Dio, lxvii. 13; Так. Agr. 45.

Артемидор,¹ Юний Маврикий,² Эпиктет³ и многие выдающиеся леди⁴ были сосланы.

Но стоическое влияние пронизывало высший класс общества, и защита принципата, так же как и его критика, осуществлялась в стоических терминах. Это иллюстрируется "*Пуника*", эпической поэмой, написанной Силием Италиком, сенатором, чья общественная карьера достигла своего

апогея (проконсульство Азии) при Домициане, и который, несомненно, написал первые шесть книг, но, вероятно, большую часть поэмы, в правление этого императора.⁵

Как и большинство латинских стихотворений, *Пуника* представляет собой сознательное развитие более ранних произведений в том же жанре. В жанре эпоса Силий следует по стопам Лукана. Как и поэма Лукана, "*Пуника*" - исторический эпос, материал которого в значительной степени заимствован у Ливия. Но в некоторых отношениях это *антифарсалия*. Силий Италик обратился к многочисленным темам, рассмотренным Луканом, с целью улучшить более раннего автора или, по крайней мере, подойти к предмету индивидуально. Возникает сомнение, фигурировал ли бы оракул Амона в *Пунике* 6, если бы не знаменитая сцена в *Фарсалии*. Конечно, Ганнибал Силия обладает многими чертами Цезаря Лукана и некоторыми чертами Помпея Лукана. Эпизод, в котором Ганнибал отправляет свою жену в безопасное место, очевидно, взят из аналогичной сцены с участием Помпея и Корнелии.⁷

The *Пуника* также представляет собой реакцию против Лукана на более глубоком политическом уровне. Она написана не в духе оппозиции, а в духе поддержки *статус-кво*. Лукан рассказал историю о падении Рима в дополнение к эпосу Вергилия об основании Рима. Силий смотрел на перспективы Рима более оптимистично. Соответственно, он решил написать о событиях созидательного периода римской истории, о поражении Ганнибала. Таким образом, он показывает римскую добродетель в действии. Лукан изобразил Рим во власти позорной паники при приближении Цезаря.⁸ Силий описывает, как наступление Ганнибала оказалось вызовом, на который римляне ответили массовым проявлением добродетелей.⁹

Силиус возвращается к виргилианскому оптимизму.

1 Plin. *Ep.* iii. 11. 7.

2-й пункт. *История*. iv. 40.

3 лари. xv. 11. 5.

4 Plin. *Ep.* iii. 11.3; Так. *Сем.* 45.

5 Э. Бикель (1911); Э. Вистранд (1956). О стихотворении в целом читайте в превосходной книге М. фон Альбрехта (1964), которому я многим обязан.

6 Сл. iii. 10 и далее, 647 и далее

7 Там же. 62 и далее.

8 Люк. i. 467 и далее.; ii. 21 и далее.

9 Сил. xii. 545 и далее, 587 и далее.

Виргилианский стиль и бесчисленные виргилианские реминисценции¹ являются всего лишь выражением основной цели. Вергилий отправил Энея в подземный мир, чтобы призрак его отца сообщил ему об историческом процессе, инициировать который было его миссией, процессе, кульминацией которого станет правление Августа: ` вот, вот Человек, обещанный, о котором вы знаете, — цезарь Август, сын бога, которому суждено править там, где в древности правил Сатурн в Лациуме, и вернуть туда эпоху бога ..."² В производном эпизоде Силий расширил перспективу, включив в нее династию Флавиев и правящего императора Домициана. ` Тогда, о сын богов и будущий отец богов, правь счастливой землей с отеческой властью. Небеса, наконец, примут тебя в твоей старости, и Квирин уступит тебе свой трон"³.

Но отношение эпохи Августа нельзя было так просто восстановить. Если оставить в стороне неприятный характер Домициана— который Тацит, возможно, преувеличил, то осталась вся ностальгия по республиканскому прошлому. "Таков был Рим в те дни; и если бы было суждено, чтобы римский характер изменился после падения Карфагена, если бы Карфаген все еще стоял".⁴ В сложившихся обстоятельствах было нелегко создать национальный эпос, который был бы одновременно оптимистичным и убедительным.

Среди средств, использованных Силиусом для возрождения виргилианского оптимизма, было еще одно крупное вливание стоической философии. *Пуники* полны стоических идей. *Виртус* сам по себе является наградой.⁵ Человеческий разум содержит искру божественного разума. Небеса открыты для тех, кто при жизни стремился к добродетели и сохранил в себе божественный элемент.⁶

Самоубийство рекомендуется как выход из невыносимой политической ситуации.⁷ Великие герои Рима демонстрируют традиционные стоические добродетели. Фабий Максим прежде всего свободен от страсти (как Катон Лукана), не подвержен ревности, не растроган аплодисментами, противник эмоционального экстремизма (*фурора*), будь то у Ганнибала или в характере его собственных солдат.⁸ Регулус искусственно втянут в войну, которая велась не с ним, чтобы продемонстрировать впечатляющий *пример веры и терпения*.⁹

1 V. Buchheit (1963).

2 Verg. Aen. vi. 791.

3 Глава iii. 607 и далее

4 Там же. x. 6578.

5 Там же. xiii. 663.

6 Там же. xv. 70 и далее. См. Э. Хек (1970) о связи с "О республике" Цицерона, vi ("Сомний Сципион").

7 Сил. xi. 5788.

8 Там же. vi. 613; vii. 217.

9 Там же. vi. 62 и далее.

Стоическая тема, которая проходит через всю *Пунику*, - это подражание Гераклу. Геркулесу издавна поклонялись в Риме, где, как и в Греции, он был более доступным и популярным божеством, чем великие общественные боги.¹ Но именно философия стоиков сделала его образцом добродетели. Мифические подвиги интерпретировались аллегорически, и Геракл считался великим благодетелем, сделавшим мир безопасным для человека. Убивая монстров и злобных тиранов, он уничтожил страх и порочность и установил мир. Его нисхождение в подземный мир ради Цербера было истолковано как победа над смертью. Он одержал свою последнюю победу благодаря великолепному терпению, с которым перенес пытки на горе Оэта, и, наконец, получил награду за свою добродетель, вознесшись на небеса как бог.²

Уже в *Истории* 3 Ливия и в *Энеиде* 4 Вергилия было по эпизоду, в которых используется образцовый образ Геракла. Эта идея снова и снова встречается в стихотворении Силиуса.

Силий уделяет большое внимание осаде Сагунта. Действие этого героического эпизода происходит под покровительством Геракла. Говорят, что Сагунт был основан Гераклом, который остается богом-покровителем города.⁵ Мурус, главный воин Сагунта, возносит молитву Гераклу.⁶ Силий не изобретал геркулесову связь Сагунта, которая также встречается у Статия.⁷ Но у Ливия она не упоминается. Силий добавил это в повествование Ливия, чтобы усилить тему имитации Геракла.

Фабий Максим - римский герой более ранних книг. Силий рассказывает легенду, повествующую о происхождении фабиев от Геракла.⁸ И снова он не выдумывал легенду.

Вероятно, он возник в эпоху Августа. Ливий не упоминает об этом.⁹ Как и в случае с Сагунтом, Силий приложил все усилия, чтобы включить в повествование Геракла.¹⁰

1 Э.Р. Доддс (1973), 154. О Геркулесе как страже дома на Делосе и в Помпеях см. М. Булард (1926), 22444. Иллюстрации в *"Там же, Делос"*, ix (1926). К Геркулесу можно относиться как с юмором, так и торжественно, см. Г. Биндер (1974).

2 О Геркулесе как герое-стоике см. А.Р. Андерсона (1928); Б.М. Марти (1949); Р. Шиллинга (1942); Г. Мюррея (1946); М. Саймона (1955); сенатора. *Константа*. 2. 1; Дион Хрис. i. 66.

3 Глава i. 7

4 *Aen.* vii. 185 ff

5 *Сл.* i. 273

6 Там же. i. 506 и далее; ср. ii. 148.

7 *Стат. Сильв.* iv. 6. 83.

8 vii. 35. Сил. vii. 35.

9 F. Münzer, P.W. vi. 2, 1740, s.v. Fabius

10 Э.Л. Бассетт (1966).

Регул, как упоминалось ранее, представлен в *Пунике* в длинном экскурсе, очевидно, из-за образцового характера его поведения.¹ Большая часть экскурса занята битвой с огромной змеей.

Битвы с чудовищами обычны в мифологической поэзии, но читаются довольно странно в историческом контексте, хотя эта змея упоминалась Ливием.² Эпос Силия полон реминисценций из более ранних стихотворений, а битва со змеей дает возможность для многочисленных аллюзий на более ранние описания встреч героя с чудовищем. Змея Регула сравнивается с двумя чудовищами, убитыми Гераклом³, и, конечно, не случайно, что Геракл был самым знаменитым истребителем чудовищ, и что два самых ярких воспоминания связаны с рассказом Вергилия о битве между Гераклом и Какусом.⁴ Действительно, функция экскурса сравнима с функцией эпизода с Гераклом и Какусом в *"Энеиде"*.⁵ Победа Регула, как и победа Геракла, символизирует победу над хаосом. Последующие страдания Регула также показаны на примере Геракла.⁶ Ранним утром Регул произнес знаменитую речь, в которой он выступил против выкупа пленных. Вот как Силий указывает на время суток: "Едва ли дневной свет освещал знаменитый погребальный костер Геркулеса на высоте Эты".⁷ Выбор этого искусственного перифраза для "сразу после восхода солнца" не может иметь никакой другой цели, кроме как указать на то, что готовился еще один акт геркулесовых страданий.⁸

Сципион, герой более поздних книг, - самая геркулесова фигура из всех. Он, конечно, был сыном отца-человека, и Силий подчеркивает сыновнюю *любовь Сципиона*,⁹ но, как и у Геркулеса, у него есть второй божественный отец в лице Юпитера. Это утверждает наиболее информированный источник из всех возможных, призрака матери Сципиона.¹⁰

1 Э.Л. Бассетт (1955); Глава vi. 140 и далее

2 Лив. *Пер.* 18.

3 глава vi. 182.

4 vi. 15961 и *Aen.* viii. 2967; Sil. vi. 1946 и *Aen.* viii. 2378.

5 Ср. Геркулес и Антей у Лукана, iv. 593 и далее.

6 Von Albrecht (1964), 658.

7 Глава vi. 452 и далее

8 Рассказ о пытках, стойко перенесенных Регулусом, vi. 529, ср. "Стойкость Геракла" в "Геркулесе Эмме", 1715 г. и далее, приписываемом Сенеке.

9 Сл. iv. 454 и далее.

10 Там же. xiii. 634 и далее; также Марсом: iv. 47 и далее.

Позже, в критический момент своей жизни, когда вопрос о командовании римскими войсками в Испании вот-вот будет решен, Сципион видит во сне Удовольствие и добродетель и, таким образом, повторяет знаменитый опыт "Геркулеса на распутье".¹ Излишне говорить, что он выбирает Добродетель и сразу же после этого избирается испанским командующим и начинает свою победоносную карьеру. Сципион - римский Геракл.²

Удивительно, но исторически подражание Гераклу не ограничивалось римлянами. Ганнибал тоже изображен поклоняющимся в храме Геркулеса в Гадесе и любующимся подвигами Геркулеса, вырезанными на дверях храма.³ Его переход через Альпы повторяет один из подвигов Геракла, и Ганнибал пытается улучшить своего знаменитого предшественника.⁴ Ганнибал тоже является последователем Геракла, но, хотя он, несомненно, является великим феноменом — подобно Цезарю Лукана, с которым у него много общих черт, — он явно не является образцовой фигурой. Ему не хватает мягкости, которую Сципион сочетает в себе с его грозными воинственными качествами.⁵ Сципион, как хороший Стоик, прежде всего стремится не навлечь на себя вину и с готовностью принимает все, что уготовано ему судьбой.⁶ Не так обстоит дело с Ганнибалом, вся кампания которого направлена против судьбы и который готов сразиться с самим Юпитером.⁷ Прежде всего, Ганнибал ведет несправедливую войну в нарушение договора. Он - *perfidus*, враг *фидеса*, и как таковой обречен на гибель.⁸ Если Ганнибал тоже последователь Геракла, то он еретик и проклят.

Почитание Геракла не было особенностью поэта. Есть еще свидетельства уважения, которое оказывали Гераклу при дворе Домициана. Известно, что несколько выдающихся людей были верующими.⁹ Император сам построил храм богу.¹⁰ Культовое изображение изображало Геракла с лицом, похожим на Домициана.

1 Sil. xv. 18 и далее. для соответствующего эпизода из жизни Геракла: Xen., Mem. ii. 1 и далее.; Dio Chrys. i. 66 и далее.

2 Там же. xvii. 64950.

3 Там же. iii. 1 и далее, ср. Liv. xxi. 21. 9.

4 Там же. iii. 3567, 514.

5 Там же. viii. 560: *flagrant lumina miti aspectu, gratusque inerat visentibus horror.*

6 Там же. xiii. 51718: *quaecumque datur sors durior aevi / obnitemur, ait, culpa modo pectora cessent.*

7 Там же. xii. 635.

8 Там же. i. 811, 56, 296, 3034, 481.

9 *Vindex* (Stat. *Сильв.* iv. 6, особенно 89 и далее; Март. ix. 43 и 44). Поллий Феликс (*Сильв.* iii. I, в котором есть и юмор, и благочестие). О социальной обстановке этих стихотворений см. П. Уайт (1974).

10 марта. ix. 64 и 65.

Другими словами, Домициан претендовал на подражание Гераклу, которое Силий приписывал римским вождям в Ганнибаловой войне.¹

Подражание Гераклу не было преходящим этапом. Траян тоже сравнивал себя с героем², и в его правление Геракл впервые появился на императорских монетах³ и среди принявших обеты от *Братства Арвалес*.⁴

Привлекательность Геракла была, конечно, обусловлена не только тем фактом, что им занимались философы. Почти единственный из римских богов, он обладал узнаваемой личностью, а его человеческое происхождение и человеческие недостатки сделали его более популярным и доступным, чем другие божества. Но, кроме того, он, очевидно, удовлетворял растущую потребность в божестве, который мог бы служить моральным образцом⁵, и это стало возможным только благодаря тому, как философы аллегоризировали его легендарные достижения. Кстати, культ Геркулеса помогает объяснить, почему доведенные до предела стоические установки иногда могут казаться угрожающими установленному порядку. Именно потому, что стоицизмом широко восхищались, политические взгляды людей, которые, как известно, жили по его принципам, были влиятельными, и что у императора могли быть причины опасаться даже небольшой группы стоически мотивированных противников.

По сравнению с Вергилием или Ливием Силий Италик, похоже, меньше интересуется богатым разнообразием традиционных религиозных и политических институтов Рима.⁶ Произошло упрощение и концентрация римского наследия. Но суть старой религии, провиденциальная забота Юпитера Наилучшего о Риме провозглашается с большей уверенностью, чем когда-либо. Развивая тему из "*Георгики*" Вергилия, Силий представляет ганнибалову войну как испытание, придуманное Юпитером, чтобы избавить римлян от лени и самодовольства и таким образом подготовить их к роли правителя мира.⁷

¹ См. Также сравнение Домициана и Геркулеса — в пользу Домициана в *ibid.* 101. Это не обязательно означает, что бога не воспринимают всерьез. Ср. выше, стр. 21. У Стация (умер в 96 г. н.э.) *Фиваида* воспевае Геракла как моральную силу, iv. 146 и далее; Тидей, напротив,

обладает многими геркулесовыми качествами, но использует их аморально, как Ганнибал Силия. Ср. Д. Весси (1973), 199 и 225.

2 Лист. *Пан.* 14. 5; Дион Хрис, *О царствовании*, i. 49 и далее., 60 и далее., 84; *Или.* iv. 31; xxxi. 17.

3 *R.I.C.* ii (1962), 2934.

4 *Акт. отец Арв.* 7 Января 101 г. н. э.

5 См. выше, стр. 170 nn. 12.

6 См. описание искупления в *Sil.* x. 7489 и *Liv.* xxii. 910. Рассказ Силия упрощен и не носит столь специфического римского характера.

7 *Сил.* iii. 571.

На протяжении всего стихотворения ясно дается понять, что Юпитер не позволит Ганнибалу победить. В трех случаях бог предотвращает нападение на сам Рим. Третья - кульминация эпоса. Две попытки похода на Рим пресекаются грозами. Божественное недовольство налицо. Ганнибал знает это. Молния ударила в его щит, жар расплавил его меч и наконечник копья. Тем не менее он по-прежнему полон решимости попробовать еще раз: "Рим, ты можешь благодарить ветры и штормовую погоду за отсрочку хотя бы на один день; но завтрашний день никогда не вырвет тебя из моих рук, даже если Юпитер лично спустится на землю".¹ На следующий день Юнона открывает глаза Ганнибала, и он видит великих богов, охраняющих Рим. Затем, наконец, он признает себя побежденным и отказывается от атаки.

Во всем эпизоде доминирует вмешательство Юпитера. Кратко обозначены римская вера, римская решимость, римское благочестие. Решение исходит от богов. Это не повествование, в котором божественное вмешательство и человеческие действия в равной степени сочетаются для достижения определенного результата, как это происходит в рассказе Ливия о взятии Вейи, или в рассказе Вергилия об обороне лагеря Энея,² или даже в трактовке Ливием спасения Рима от Ганнибала.³ В поэме Силия Рим спасается просто благодаря чудесному вмешательству Юпитера.⁴ Появление чудес частично объясняется эпической условностью, но не полностью. Несколько лет спустя атака Траяна на месопотамскую крепость Хатра, как говорили, была отбита именно таким божественным вмешательством, эффективным в виде молний, града, дождей и молний [5]. Септимий Север пережил то же самое.⁶ Вероятно, было бы справедливо отметить отступление от 'научного' аспекта стоицизма. Персонализация божества имела давнюю традицию в римском стоицизме. Даже 'посланный богом' гром можно объяснить цепью причин и следствий точно так же, как нападение Ганнибала или возможную победу рима. Тем не менее, это не очевидная интерпретация такого повествования, как у Силиуса.

¹ *Сил.* xii. 6336.

2 Aen. ix. 7889, 8025.

3 Liv. xxvi. 6.

4 Других чудесных вмешательств: iv. 676 и далее: Венера и Вулкан спасают Сципиона из реки Требия. x. 337: Юнона отговаривает Ганнибала от похода на Рим после Канн.

5 Dio, lxxviii. 31. 24.

6 Там же. lxxvi. 12. 45.

Очевидный смысл такого повествования заключается в том, что причинно-следственная цепь время от времени нарушается вмешательством разгневанного или благосклонного божества. Стихотворение Силиуса показывает, что влияние стоицизма все еще набирало силу в Риме за счет более специфических римских традиций. Но влияние стоицизма теперь моральное и теологическое. Здесь нет попытки использовать стоическое объяснение природы. Это было отброшено. Отчасти это реакция против Лукана, но это также отражает общую тенденцию считать существование Бога и его моральные требования существенным фактом о мире и уделять меньше внимания цепи естественных причин и следствий.¹

Действие поэмы Силиуса происходит в мире, сверхъестественное правление которого заботится о нравственном поведении. Наиболее последовательно это подтверждается обращением с *Фидесом*. Силий придерживается темы Ливия о том, что Ганнибалова война была войной добра против зла и что победа рима была победой права.

Скользя по историческим фактам и двусмысленностям, он делает существенное допущение, что карфагеняне нарушили договор, положивший конец первой карфагенской войне, и, следовательно, нарушили *Фидес*, в то время как римляне поддерживали его.² Высшая ценность *Веры* утверждается на протяжении всего эпоса, но наиболее полно эта тема развита в рассказе об осаде Сагунта и экскурсе о Регуле. Жители Сагунта были готовы скорее умереть, чем разорвать свой союз с римлянами.³ Регулус предпочел пытки и смерть нарушению соглашения, даже соглашения с врагом нации.⁴

Вера включает в себя качества характера, которые позволяют человеку или обществу выполнять обязательства, которые он или она взяли на себя.⁵

¹ Натуралистический аспект стоицизма был слишком мрачным, недостаточно ободряющим, Стаций в "*Фиваиде*" пытался совместить детерминизм поведения с настаиванием на справедливости наказания. Но результат несбалансирован, ужасы преступления и наказания преобладают над комфортом морального порядка. См. Весси (1973), 58, 836, 901. Тацит тоже был впечатлен строгими стоическими взглядами и сильно склонялся к фатализму (например, *Апп.* iv. 20; vi. 22.), но он также чувствовал, что это несовместимо с морализаторским подходом к истории.

2 i. 56: `sacri cum perfida pacti/gens Cadmea.' and *passim*.

3 ii. 480 и далее., 3323, 598 и далее.

4 vi. 131 и далее, 466 и далее. Об истории *exemplum* см. E.R. Mix (1970).

5 См . П. Боянсе (1972), 10519; (1962), 32941; (1964), 10113; Отто в P.W. vi. 2 (1909), 22816, S.V. *вера*.

Добродетель *Веры* всегда была в большом почете в Риме. Действительно, это был, в некотором смысле, краеугольный камень римской морали. У *Фидеса* уже давно был храм, жрецы и живописный ритуал. Тем не менее, сфера деятельности *Фидеса* как божества была ограничена.

Считалось, что Фидес существует в конкретных соглашениях, которые она защищала, и пребывает в умах¹ или в правых руках² договаривающихся сторон. Нарушение веры каралось не самой *Фидес*, а Юпитером.³ Культ *Веры* не был широко распространен.

В стихотворении Силиуса *Вера*, по-видимому, имеет значительно более широкий размах. Жители Сагунта надеются, что *Фидес* защитит их, как римляне надеются на Юпитера. Отношения между богиней и поклоняющимся интимны. По описанию Силиуса, они напоминают описания пророческой одержимости или страстной любви и далеки от трезвого практического духа традиционной религии. `Завладев их умами и проникнув в их сердца, свое привычное обиталище, она вложила свою божественную силу в их дух. Затем, пронизывая их до глубины души, она наполнила их жгучей страстью к себе..."⁴ В лице Силиуса *Фидес* близка к тому, чтобы быть богиней нравственного поведения; она - слава богов и людей, спутница справедливости. Без нее мирная жизнь невозможна. *Вере* нет места в мире, полном экстравагантности, разврата и насилия. Страстная любовь, как нам дважды напоминают, представляет собой особенно опасную угрозу для святости соглашений.⁵ *Fides* санкционируется наградами и наказаниями. Дом человека, который не соблюдает соглашения, никогда не избавится от слез.⁶ *Фидес* не может спасти свой верный Сагунт от разрушения, но она принесет его гражданам вечную славу и покой в Элизии.⁷

В трактовке Силием *Фидеса* содержится значительное количество аллегорий, прием, который Силий замечательно использует в другом месте своего стихотворения. Вот часть обращения Добродетели к Удовольствию: `Ибо ни гнев небес, ни нападения врагов не столь разрушительны, как ты, Удовольствие, сам по себе, как только ты проникнешь в умы. Пьянство - ваш уродливый спутник, как и Роскошь, а Позор всегда развевается вокруг вас черными крыльями.

1 Cic. *Часть*. ii. 11 (28).

2 Глава i. 21. 4.

3 Plaut. *Руфь*. 14 и далее.

4 Там же. ii. 515.

5 Ibid. xv. 27483; xvii. 6970.

6 Там же. xiii. 284.

7 Там же. ii. 696707.

Моим слугам Честь и Хвала, Известность и Прославление с радостным выражением лица... мой дом чист; мое жилище расположено на высоком холме, и к нему ведет крутая тропинка"¹.

Аллегория как средство воспитания нравственности вошла в моду на заре империи.²

Стоическая доктрина о мире, которым правит *фатум* с Юпитером в качестве управляющего, оставляла мало места для других богов. Следовательно, они имели тенденцию превращаться в аллегии различных сил и эмоций, существующих во вселенной.

Silius' *Fides* участвует в функции аллегии: это нечто большее. Это больше, чем аллегория, потому что для римлян *Фидес*, в конце концов, был объектом поклонения.

Цицерон объяснил эту особенность римской религии. Такие вещи, как богатство, безопасность, согласие, свобода или победа, ассоциируются с такой властью, что ими должен управлять бог, и именно из-за этого им был присвоен божественный статус.³ Независимо от того, является ли это адекватным объяснением или нет, факт остается фактом: культ абстрактных божеств занимал значительное место в римской религии и продолжал занимать его до самого конца римского язычества. В начале четвертого века христианин Лактанций все еще чувствовал себя обязанным настаивать на том, что *Вера*, *Согласие*, *Мир*, *Целомудрие*, *Благочестие* и *Добродетель*, какими бы желанными ни были эти качества, сами по себе не были божественными. Еще позже Симмах, последний защитник религии римских предков, утверждал, что прекращение культа богини Виктории может лишить римское оружие победы на поле боя.⁴

Абстрактные культы были одним из аспектов удивительной приспособляемости римской религии. Римляне всегда поклонялись некоторым великим богам⁵, но также и большому количеству мелко специализированных божеств. Во многих ситуациях римляне вели себя так, как будто они думали о божественном как об огромной силе, которая была бесконечно делима⁶, так что божественного покровителя можно было найти для любой мыслимой деятельности.

1 Там же. xv. 95 и далее.

2 Весси (1973), 65, 756, 867 об использовании Статием аллегии. Персонажи его эпоса представляют пороки или добродетели, которые определяют друг друга через антитезу. Об аллегии у Апулея см. П. Г. Уолш (1970), 176 и далее. Аллегория процветала в христианской

империи, например, Пруденций, *Психомехия*, 2638 г. и далее., 366, 716, 734, 752, и имела долгую историю в средние века.

3 Cic. *N.D.* ii. 23 (61).

4 Разд. *Раздел. Inst.* i. 20; Арнобий, iv. 1, и Прудент. *C. Symm.* ii. 45 и далее., 57 и далее., 236 и далее. См. также Х. Маттингли (1937). Символ. *Отн.* iii. 3.

5 Г. Дюмезиль (1966), 3359 убедительно показывает, что римляне с самого начала поклонялись богам в полном смысле этого слова. Утрата мифологии (*ibid.* 61 и далее) заставляет их казаться менее личностными, чем греческие боги, хотя даже там божества, которым действительно поклонялись, не были наделены чем-то вроде полноценных личностей (см. J.P. Vernant (1965), 2678).

6 Интеллектуальные тенденции благоприятствовали этому. Plin. *N.H.* ii. 14 показывает, как безличное всепроникающее божество философов могло быть легко разделено на бесчисленные более или менее независимые аспекты. Картина мира астрологии и магии также предполагала, что вселенная наполнена огромным количеством невидимых носителей влияний. *Гений человека*, например, передает ему влияние звезды (например, Прудент. *C. Symm.* i. 450).

Эта вера придавала римскому культу большую гибкость. Новая ситуация почти всегда может вызвать соответствующую религиозную реакцию через поклонение новому божеству или, по крайней мере, ранее не определенному аспекту сверхъестественного. Командир, проводящий кампанию в чужих краях, может, например, решить ввести поклонение местным преобладающим ветрам.¹ Мы видели, как абстрактные культы, такие как Победа, или Милосердие Цезаря, или Мир Августа, или очень многие другие, были введены, когда государственная религия перестраивалась в соответствии с монархической системой.² Организация и романизация провинций предоставили огромный простор для создания новых культов. Посвящения абстрактным божествам, то есть богам, описываемым только по их функциям, были особенно распространены во втором и начале ТРЕТЬЕГО веков.³ Их можно было бы назвать *Наставниками*, или *Фортуной*, или, чаще всего, *Гением*, и практически любая социальная единица, от римского народа до отдельного человека, провинции, города, улицы или здания, могла быть поставлена под защиту такого духа. Мы слышим о *гении* мясного рынка, рынка рабов, театра, легиона, когорты, даже о самой военной дисциплине. Это было, конечно, в дополнение к обожествленным добродетелям, культ которых восходит к республике, и к добродетелям императоров.

Отношение Силиуса к *Фидесу* следует рассматривать на этом фоне. Это также представляет собой адаптацию римской религии к новым потребностям. Римляне ранней империи, находившиеся под стоическим влиянием, чувствовали, что сверхъестественное правление миром следует описывать как моральную силу. Великих богов, о которых в литературе рассказывались такие непедагогичные истории, нелегко было превратить в воплощения

морали - даже если бы Геракла можно было аллегорически изобразить в виде одного из них. Но такая абстракция, как *Фидес*, по своей природе была чистой моралью.

1 Введение культа ветра после морской катастрофы: *Cic. Н.Э.* ii. 6; iii. 51; о Мистрале (*цирциусе*) Августа во время пребывания в Галлии: сенатор. *квестор. Nat.* v. 17.5; ср. также *новум нумэн* у Овидия, *Пост.* i. 331. См. R.M. Ogilvie (1969), 1213.

2 См. Выше, стр. 76 п. 4. Об эллинистическом влиянии см. *Cic. Ad Q. Фр.* i. l. 31.

3 См. К. Латте, *R.R.* 3313; М.П. Чарльзуорт (1937); Г. Дауни (1975).

Но существовали пределы тому, в какой степени римскую религию можно было сделать явно нравственной, уделяя большее внимание культу обожествленной добродетели. Писатель мог бы повысить роль *Фидес* в мире. Но это была литература. В фактическом культе *Фидес* оставался второстепенным божеством со строго ограниченной властью.¹ Когда дело доходило до завоевания поддержки или умиротворения гнева сверхъестественной силы, во всех ситуациях, кроме узкоспециальных, люди продолжали обращаться к богам с именами, и особенно к Юпитеру.

Очевидно, для Силиуса было очень важно, чтобы мораль занимала место в божественном управлении миром. *Луника* также демонстрирует следы противоположной тенденции. Если *Фидес* приближается к представлению божества морали, то преступный мир приближается к представлению обожествленного абсолютного зла. Ганнибал приносит свою клятву вечной вражды к Риму в святилище, посвященном призраку Дидоны, где ритуал был направлен против призраков подземного мира и где будущее было предсказано с помощью некромантии. Клятва Ганнибала олицетворяет абсолютное зло. Он клянется, что ни боги, ни действующий мирный договор не встанут у него на пути.² Подобным образом Юнона вызывает Тисифону из подземного мира со злой целью противостоять *Фидесу*, который спустился с небес.³

Добродетель вознаграждается бессмертием, как в "*Сне Сципиона*" Цицерона. ⁴ Зло наказывается в подземном мире; вряд ли было бы анахронизмом использовать слово `ад`. `Но вы, звездоподобные души ... идите, слава земли... и украсит Элизиум и чистые обители благочестивых. Тогда как тот, кто прославился несправедливой победой [Ганнибал] ... унесет в воды Стикса тело, обезображенное и почерневшее от яда"⁵.

Эпос по своей природе не может быть вполне современным. В эпосе о Вергилии не могло быть места личному покровителю Августа, греческому Аполлону.

1 Имеется несколько эпитафических посвящений; среди них благодарность за избрание на должность: *I.L.S.* 37767; *C.I.L.* ix. 5422. Было ли это связано с тем, что office подразумевал кредитоспособность (ср. *C.I.L.* ix. 60)? Посвящение *fides Augusta* *I.L.S.* 3775; *C.I.L.* ix. 5422, очевидно, также провозглашает уверенность в благонадежности императора. То, что оригинал диплома ветерана выставлен в храме *Веры*, подтверждает приверженность правительства выполнению этого обязательства.

2 Сл. i. 81140, ср. vi. 703, 713.

3 Там же. ii. 526695, см. также iv. 765823 о человеческих жертвоприношениях. Жертвоприношение детей, конечно, было частью исторической религии Карфагена.

4 Там же. xv. 778.

5 Там же. ii. 696707.

В гораздо меньшей степени эпос Силия признавал доверие правящей семьи к египетским богам Исиде и Серапису. В конце концов, эти божества даже не принадлежали к цивилизации классической Греции. Более того, их поклонение в Риме долгое время ассоциировалось с иммигрантами и низшими классами.¹

Веспасиан столкнулся с Сераписом, когда тот приехал в Александрию во время гражданской войны 69 года, и об этом рассказали две истории, непохожие ни на какие другие рассказы о римских императорах.

Сначала слепой и хромой пришли к нему за исцелением по наущению Сераписа, и Веспасиан должным образом исцелил их. Затем Веспасиан вошел в храм и увидел там человека по имени Василид (то есть сына царя). При расследовании выяснилось, что настоящий Василид в тот момент находился в тридцати милях от Александрии. Веспасиан пришел к выводу, что то, что он видел, было самим богом Сераписом, принявшим облик Василида, чтобы Веспасиан мог воспринять это имя как благоприятное предзнаменование.

Этот опыт значительно укрепил его веру в то, что ему суждено править империей.² Примерно в то же время, как говорят, на Ниле произошло исключительно благоприятное наводнение.³

Рассказы Тацита и Светония показывают, что александрийский опыт Веспасиана использовался в пропагандистских целях, а также что пропаганда использовалась в Риме. Но возникает вопрос, на кого именно Веспасиан пытался произвести впечатление.⁴ Иммигранты и вольноотпущенники, составлявшие значительную часть почитателей Исиды?⁵ Не следует недооценивать поддержку Исиды в Риме. В конце концов, ее последователи снова установили святилище на Капитолии.⁶ Или Веспасиан заботился о поддержке муниципальной знати Кампании?⁷ Или о своих собственных легионах сирийской армии? Конечно, у египетских богов было значительное число последователей, но для населения в целом их привлекательность, несомненно, была все еще довольно узкой, особенно для высших классов.

1 Любовницам поэтов поклонялись Изиде, например, П. iv. 5. 34; ii. 28. 612. Тиб. i. 3. 23.

2 Ср. К. Латте, *Р.Р.* 283 п. 4; М. Недомогание, *Состояния*, 407; Так. *История*. iv. 81; Сало. *Вечер*. 7. 2; Филострат. *Против Апостола*. 5. 27; Серапис давно был известен в Риме как поставщик исцеляющих оракулов: Варрон, *Мужчины*. (ред. А. Ризе), стр. 130, № 26, 29. *Cic. Div.* ii. 59 (123).

3 Дион, lxxv. 8. 1. А. Хейнрихс (1968) утверждает, что Веспасиан, приехав в Египет, вел себя так, как поступил бы египетский царь. В этом случае его первой целью было обезопасить свою египетскую базу.

4 Говорят, что события дали Веспасиану *аукториты* и *майесты*, которых ему не хватало как сыну муниципальной семьи (*Suet. Вечер*. 7).

5 Недомогание, *Состояния*, 469.

6 Сет. *Дом*. i. 2; Так. *История*. iii. 74.

7 Недомогание, *Состояния*, 471.

Можно предположить, что Веспасиан предпочел подчеркнуть благосклонность египетских богов, потому что сам был убежден в этом, а не потому, что думал, что это поможет ему с наибольшим количеством людей. Его отношение к Исиде и Серапису следует сравнить с отношением Августа к Аполлону или Константина к Богу христиан.

Несомненно, есть свидетельства того, что Веспасиан и его дети продолжали чтить египетских богов. Говорят, что Веспасиан и Тит провели ночь перед своим триумфом в храме Исиды.¹ При Веспасиане храм Исиды впервые был изображен на римской монете.² Тит, посетивший Египет, принял активное участие (надев диадему) в освящении быка Аписа.³ Он также считал, что тот факт, что он был *высшим понтификом*, обязывал его сохранять руки незапятнанными (*puras manus*) и лишал его права выносить смертные приговоры.⁴

Домициан спас себя во время гражданской войны 69 года, переодевшись поклонником Исиды.⁵ Тем не менее общественная благодарность за этот побег была адресована Юпитеру.⁶ Домициан перестроил храм Исиды на Марсовом поле. ⁷ и установил обелиск в Изеуме Беневента с изображением себя, коронованного Исидой.⁸ Домициан был выдающимся почитателем Минервы, для которой он построил два храма.⁹ Возможно, он считал эту богиню римским эквивалентом Исиды, связывая ее имя с греческим глаголом "знать" (*εἰδέναι*).¹⁰

Свидетельства, какие бы они ни были, свидетельствуют о том, что Флавиане поклонялись египетским богам, потому что они помогли семье сохранить империю во время еврейской и гражданской войн.¹¹ Из божественной пары Серапис был могущественным верховным богом, которого можно было отождествить с Юпитером.¹²

1 Jos. Колокол. Иуд. vii. 123.

2 Недомогание, *Состояния*, 208 и стр. 19.

3 Сало. *Тит*. i. 15. 3.

4 Там же. 9.

5 Такт. *История*. iii. 74. 1; Сало. *Дом*. 1. 4.

6 Такт. *История*. iii. 74.

7 Eutrop. vii. 23. 5; *F.R.A.* 555. 14; Malaise, *Inventaire*, s.v. Roma, 213.

8 Там же, стр. 203, № 387. Несколькими годами позже (889 г.) в Беневенте был воздвигнут храм Исида с двумя обелисками в честь Домициана, возвращавшегося с дакийской войны; см. Там же. С.В. Беневентум, стр. 296 и далее, № 1011 (см. также Х.В. Мюллер, 1969). Сообщается, что Домициан благоволил египтянам (или египетским грекам).

9 *Хронология. Незначительный*. изд. Т. Моммзен, i. 146 и К. Латте, *R.R.* 329.

10 Ср. Plut. *Is.* 2 и 60.

11 См. Недомогание, *Состояния*, 415.

12 Там же. 195.

Исида, по сути, была богиней частной жизни, но, в отличие от римских богов Рима, она была одновременно величественной и дружелюбной. Кроме того, ее почитатель мог быть инициированным. Посвященный Исида родился заново. Это означало, что, находясь под покровительством Исида и больше не подчиняясь судьбе, он стал настоящим хозяином своей жизни и мог начать все сначала. Посвященный мог надеяться на процветание, отсрочку смерти и, возможно, по усмотрению богини, на бессмертие.² Но Апулей не предполагает, что надежда на бессмертие была главной привлекательностью религии Исида. Египетская пара обеспечивала сочетание помощи в государственном или частном бизнесе и психологической поддержки, которую невозможно было получить ни через один другой римский культ. Тем не менее, египетские культы следует рассматривать пропорционально. В конце концов, количество свидетельств того, что члены дома Флавиев поклонялись им, невелико. Из того времени, которое флавианы уделяли ритуалам, египетские боги могли получить лишь относительно небольшую долю. Они были дополнением к богам предков, а не в каком-либо смысле заменой. Вероятно, верно и то, что вера Флавиев в египетских богов, если и не была уникальной для высших слоев римского общества³, то, тем не менее, все еще была необычной. Только к концу второго столетия (в царствование Коммода) пример флавианского воспитания египетских богов был сравним и превзойден.⁴

4. Империя в ее расцвете: Плиний Младший 5 и Тацит

Восшествие на престол Нервы или, более строго говоря, усыновление Нервы своим сыном и преемником выдающегося воина Траяна стало началом самых гармоничных лет в Римской империи.⁶ Никогда прежде и редко после этого отношения между императором и знатью не складывались так гладко. Императоры согласились защищать 'свободу' сенаторов.

1 Обратите внимание, что это также было целью эпикурейства: см. A.J. Festugière (1946). См. также ниже, стр. 221.

2 Недомогание, *Состояния*, 237 в основном по Апулею, *Met.* xi. 6, 15, 21.

3 например, император Отон (ум. *Отон*, 12. 2) и, возможно, императрица Нерона Поппея. См. раздел Недомогание, *Состояния*, 404.

4 Л. Видман (1965).

5 См. Х.П. Бютлер (1970); А.Н. Шервинуайт (1966); Б. Радис, *Письма Плиния Младшего*, переведенные с введением (Хармондсворт, Пингвин, 1968).

6 Э. Гиббон, *Упадок Римской империи* (изд. Дж.Б. Бери, Лондон, 1896), i. 68.

Сенаторы были больше озабочены своими обязанностями добросовестных администраторов или солдат¹ и менее заиклены на собственном достоинстве или достоинстве своих семей. Этот период закончился правлением Марка Аврелия (161-180), императора, который также был философом-стоиком. Но на протяжении всего периода моральная атмосфера сенаторской жизни была пропитана стоическими идеями, и вдохновленные стоиками критики и жертвы прежних императоров повсеместно почитались как герои и мученики.

Письма Плиния иллюстрируют эту атмосферу. Он принадлежал к богатой семье из Комо на севере Италии. Его дядя, Плиний старший, сделал карьеру при разных императорах, но не дошел до сената. Это было оставлено племяннику в течение всей жизни на государственной службе. Младший Плиний выступал в суде в качестве адвоката и занимал ряд должностей в юридическом и финансовом управлении. Он достиг пика своей карьеры, когда проработал в консульстве два месяца в 100 году. Активная жизнь Плиния была почти поровну разделена между правлениями "плохого" императора Домициана и "хорошего" Траяна.

Плиний сам составил подборку своих писем, переработал и опубликовал их. Какими бы спонтанными ни были оригиналы, сборник, несомненно, является сознательным литературным произведением, призванным создать его автору прочную репутацию писателя.³ Письма рисуют картину жизни, которую вели их автор и его друзья. Картина идеализирована, но это лишь означает, что она показывает ценности, по которым стремились жить эти люди, а не степень, в которой они преуспели в этом. Таким образом, письма дополняют историю Тацита и сатиру Ювенала мрачным видением деморализованного некогда гордого класса. На самом деле точка

зрения, с которой Ювенал и Тацит критикуют общество, радикально не отличается от той, с которой идеализирует Плиний.

Письма Плиния отражают правление "доброго" императора Траяна точно так же, как *Пуника* Силия отражает правление "тирана" Домициана, и Плиний, безусловно, сделал все возможное, чтобы как можно резче подчеркнуть этот контраст.

1 Плиний Младший и Агрикола, знаменитый правитель Британии, являются наиболее известными примерами.

2 Р. Дункан Джонс (1974), 1732.

3 Х.В. Трауб (1955).

Несмотря на то, что ни одно из опубликованных писем не было написано ранее 971 года н.э. (когда Траян уже был императором), письма подобраны таким образом, чтобы читатель познакомился с важными эпизодами ранней жизни Плиния. В результате появились многочисленные ссылки на опыт Плиния, связанный с тиранией.² Прежде всего, в переписке подчеркиваются тесные отношения Плиния с так называемой стоической оппозицией и усилия, которые он прилагал от их имени, включая заботу о сиротах Арулена Рустика, одной из жертв императора.³

Плиний с благоговением относится к Тразею, знаменитой жертве Нерона.⁴ Отдать дань уважения погибшим членам этой "династии" поборников свободы стало теперь таким же респектабельным и похвальным делом, как почитать Катона-младшего при предыдущих императорах.⁵

Но хотя используются все возможности, чтобы подчеркнуть благословения траяновского настоящего, порочащими ссылками на домициановское прошлое, на более глубоком уровне очевидна значительная преемственность. На званом обеде ` разговор зашел о слепом Катулле Мессалине, потеря зрения которого усилила его жестокий нрав ... и, следовательно, Домициан часто использовал его, чтобы целиться в честных людей, как оружие ... Все за столом свободно обсуждали его злодейство и смертоносные решения, когда император Нерва сказал: "Интересно, что бы с ним случилось, если бы он был жив сегодня?" "Он бы ужинал с нами", - сказал Маврикий⁶. Другой пример преемственности дает собственная карьера Плиния. Он достиг консульства при Траяне, но заложил основы своего успеха при тиранине Домициане.

Преемственность проявляется и в религиозной атмосфере. Это можно было бы охарактеризовать как ` базовый римский стиль", в котором отсутствуют как инновации, так и антиквариат. В этом он напоминает *Пунику*. Но когда мы сравниваем эпос Силия и письма Плиния, мы, конечно, должны иметь в виду влияние жанра. По своей природе эпос должен был

иметь дело с божественным вмешательством или, по крайней мере (как в случае с *Фарсалией* Лукана), поместить свое действие в какой-то философский контекст.

1 А.Н. Шервинуайт (1966), 41.

2 *Ep.* iv. 11; i. 5; vii. 19; iv. 22; vii. 27.

3 i. 14; ii. 18.

4 viii. 22.

5 iii. 11, 16; vii. 19; ix. 13; ix. 21; vii. 30; iv. 21; vi. 29.

6 iv. 22, пер. Б. Радице.

Автор писем не обязан этого делать и сделает это только в том случае, если почувствует личную причастность к религии или философии. По-видимому, этого не было в случае с Плинием младшим.

Религия, частная или общественная, занимает лишь второстепенное место в письмах. Если у Плиния и были какие-то личные религиозные убеждения, он этого не раскрывает. Плиний совершает обряды общественной религии, когда это его долг, но его привязанность, возможно, не очень глубока. Таким образом, он доволен назначением в коллегию авгуров: 'во-первых, для меня большая честь принять решение такого мудрого правителя, как наш ... во-вторых, потому что священство - это древняя религиозная должность, и его особая святость заключается в том, что оно сохраняется пожизненно'. Также он занял место Юлия Фронтинуса, 'одного из наших величайших граждан'.¹ Это не религиозные причины. Плиний покупает статую, которой, как он надеется, найдется место в храме Юпитера, но для украшения города и даже больше как личному памятнику, а не как акту поклонения.² Он в восторге от сочетания природной красоты и религиозных ассоциаций у источника Клитумнус. Берега покрыты ясенями и тополями, чьи зеленые отблески можно сосчитать в прозрачной воде ручья, как будто они были посажены здесь. 'Неподалеку находится храм глубокой древности, в котором стоит изображение самого Бога Клитумна ... На самом деле, все приведет вас в восторг ... вы можете изучить многочисленные надписи в честь источника и бога, которые многие написали на колоннах и стенах. Большинство из них вы будете восхищаться, но некоторые заставят вас рассмеяться, хотя я знаю, что на самом деле вы слишком милосердны, чтобы смеяться над кем-либо из них'³.

Аллюзии Плиния принимают как должное реальность богов и эффективность молитвы: продолжение исполнения религиозного ритуала само собой разумеется. Корреспонденты чувствуют необходимость демонстрировать свой общественный дух и свою литературную культуру, свою правоту в политических вопросах, свое восхищение добродетелью, особенно

когда это проявлялось перед лицом смерти. Нет необходимости демонстрировать благочестие. Цикл ритуала одинаков для всех и хорошо известен.

Человек должен помнить о богах.⁴ Таково было выраженное Плинием мнение, даже если из писем не следует, что он был восторженным поклонником.

1, iv. 8, пер. Б. Радице.

2 iii. 6: *`basim . . . quae nomen meum honoresque capiat'*. Это было вскоре после его консульства (SherwinWhite (1966), 225).

3 viii. i, пер. Б. Радице.

4 vii. 26.

Мы слышали, что он построил храм за свой счет в Тиферне, городе, который избрал его своим покровителем. В храме должна была разместиться коллекция статуй императоров.¹ Этот акт щедрости выглядит как выполнение социального, а не религиозного долга. Плиний также перестроил храм Цереры, стоявший в одном из его поместий, потому что он был "очень старым и слишком маленьким, учитывая, насколько многочисленно здесь бывает в его особую годовщину, когда 13 сентября туда съезжаются огромные толпы со всей округи и проводится множество церемоний, произносятся или исполняются обеты".² Будучи губернатором провинции, Плиний также заботился о поддержании традиционного богослужения.³

Переписка содержит изрядное количество выражений общего благочестия, не связанных с каким-либо поименованным божеством. Говорят, что боги услышали молитвы инвалида, который хотел пережить, хотя бы на один день, разбойника Домициана.⁴ Плиний молится, чтобы боги помогли мужчине найти своего отца, который исчез во время путешествия по Умбрии, но он думает, что этот человек был убит.⁵ Плиний восхваляет молодого человека, который женился "до того, как ему исполнилось двадцать четыре", и был бы отцом, если бы на то была воля Бога.⁶ Плиний почувствовал благодарность богам, когда его жена пережила выкидыш.⁷ Нет нужды говорить, что Плиний принес публичные обеты от имени императора, которых требовало его правление в Вифирии,⁸ но он утверждает, что молился за Траяна и в частном порядке.⁹

Плиний, очевидно, не был особо религиозным человеком. С другой стороны, умолчание о личной религии также является литературной условностью. В письмах соблюдаются те же условности светскости, что и в историографии. Литературные условности гарантировали, что литературные произведения отражают меняющиеся взгляды лишь со значительным запаздыванием по времени.

Тем не менее меняющиеся идеи нашли свое отражение в литературе. Боги Плиния явно моральны. Абстрактным и теоретическим языком великой публичной речи он восхваляет Траяна

как *святого* и *касту*, который во всех отношениях напоминает богов.¹⁰ Он молится Юпитеру о помощи в том, чтобы говорить откровенно.¹¹

1 iii. 4; iv. 1; x. 8.

2 ix. 39. Плиний консультировался с *гаруспиками* перед началом работы, ср. Шервин-Уайт (1966), ad loc.

3 x. 96 (христиане).

4 i. 12.

5 глава vi. 25.

6 vii. 24: si deus adnuisset.

7 viii. 10.

8 x. 356.

9 x. 13.

10 *Пан.* 1. 3.

11 Там же. 1.6.

Боги любят императоров, если те заставляют своих подданных любить себя.¹ Они мстят за преступления.² В поклонении богам требуются прямота и чистота, а не тщательно подготовленные формулы.³

В письмах, в которых Плиний ссылается на принципы, управляющие его собственной жизнью, боги не упоминаются. Он и его друзья поступают так, потому что такое поведение уместно.⁴ Другими словами, он должен выполнять обязанности, которые от него всегда ожидали, что римлянин с высоким положением будет выполнять. Он резюмирует их так: помочь своим друзьям — понимаемым в широком политическом смысле, в котором это слово использовалось в римской общественной жизни, — и помочь своей стране.⁵

Традиционно наградой общественному деятелю была слава: слава при его жизни и, если возможно, после его смерти, слава за него самого и за продолжение семейной традиции.

Плиний принимает славу как надлежащий стимул⁶ и стремится своим творчеством способствовать стойкой славе великих общественных деятелей.⁷ В то же время он убежден, что возможности для славы в общественной жизни были сокращены фактами принципата. "я рассказал вам это в первую очередь для того, чтобы сообщить вам несколько подлинных новостей, а затем иметь возможность немного поговорить о политических вопросах; тема,

которая в наши дни дает нам все меньше возможностей, поэтому ни одну нельзя упускать ... Сегодня все зависит от воли одного человека, который взял на себя ради общего блага все наши заботы и ответственность.' В другом месте он жалуется, что для историка "в серьезных пороках сегодняшнего дня гораздо больше поводов для порицания, чем для похвалы". Плиний хотел бы сделать что-то, благодаря чему его запомнят, "возможно, не действием, поскольку здесь у нас больше нет такой возможности, но, во всяком случае, литературными словами".⁸ Современник Плиния Тацит чувствовал то же самое.⁹

1 Там же. 72. 4.

2 Там же. 49. 1.

3 Ibid. 3. 5: deos ipsos non tam accuratis adorantium precibus quam innocentia et sanctitate laetari, gratioresque existimari qui delubris eorum puram castamque mentem quam qui meditata carmen intulerit. Ср. также, 63. 78.

4 *Ep.* iv. 23: decebat; iii. 1: honestum.

5 Там же. ii. 14. 14; iv. 23; vi. 29. 1; vii. 9; vii. 15. 1; viii. 21.

6 Ibid. 3. 1; ii. 1. 2; iii. 21. 6.

7 v. 8. 1.

8 iii. 20. 10; v. 8. 13; iii. 7. 14.

9 W. Liebeschuetz (1966), 1324.

Римским сенаторам было легче принять факты принципата — Плиний, безусловно, сделал это, — чем найти новую систему ценностей. Мы видели, какова была историческая подоплека этого отрыва от институтов даже хорошо управляемого принципата. Если взглянуть на это с другой точки зрения, то такое отношение можно признать слабым отражением чувства тщетности всех человеческих поступков, которое распространилось во втором веке и побудило императора Марка Аврелия сравнить восторг, который он испытывал от своих побед, с удовлетворением паука, поймавшего муху.¹

Культура Плиния была культурой оратора, а не философа. Он выражает восхищение философом, который реализовал в своей жизни философский идеал характера.² Он также предполагает, что философы учат только тому, что добросовестный общественный деятель сделал бы инстинктивно.³ Тем не менее, он демонстрирует влияние доктрины стоиков. Добродетель следует практиковать ради нее самой. О правильных или неправильных намерениях следует судить по тому, чем они являются, а не по результатам.⁴ Человек демонстрирует величие ума тем, что он не заботится о показухе, но все связывает со своим знанием того, что он поступил правильно,⁵ и благородный персонаж будет искать награду за

поступок в своем собственном осознании этого, а не в общественном мнении.⁶ Что касается Плиния, то он пытается доказать, что при тирании Домициана он был готов выполнить свой дружеский долг, невзирая на опасность.⁷

Тема смерти часто встречается в письмах Плиния. Способность бесстрашно встретить смерть, будь то в политическом контексте или в частной жизни, является высшим испытанием характера у Плиния, как это было у Сенеки, Лукана, Силия и Тацита. Коррелий Руф в возрасте шестидесяти восьми лет покончил с собой, потому что решил, что страдания от подагры перевешивают удовольствия от продолжения жизни. Плинию грустно, но он явно гордится таким проявлением характера своего старого покровителя. К принятию своего решения Коррелия подтолкнуло превосходство разума, которое для философов заменяет неизбежность.

1 Марк, *Мед.* x. 10.

2 *Ер.* iii. 11 (Артемидор).

3 vii. 9; i. 10.

4 ст. 9.

5 i. 22. 5. А. Шервинуайт (1966) в i. 12. 3 отмечает, что Плиний использует *conscientia* для собственного осознания своих прошлых поступков. Это противопоставляется *fama* в i. 8. 14; v. 1. 10; iii. 20. 8.

6 i. 8. 14.

7 iii. 11.

У него было много причин жить, но он так долго страдал от болезненного недуга, что причины его смерти перевесили все, что могла дать ему жизнь".¹ Важно то, что разум преобладает над страхом смерти, а не сам факт самоубийства. Другой друг объявил, что покончил бы с собой, если бы врачи сочли, что его болезнь окажется смертельной, в противном случае, какими бы тяжелыми ни были его страдания, он продолжал бы жить. Это было особенно трудное решение, которое заслуживает самой высокой оценки. Многие люди разделяют его порыв предотвратить смерть, но способность критически рассматривать аргументы в пользу смерти и принимать или отвергать идею жизни является признаком поистине великого ума".²

Мы должны отметить, что мотивом является самоконтроль, основанный на самоуважении, отказ жить жизнью, которая из-за физической боли, тяжелой утраты или позора больше не стоит того, чтобы жить. Этому решению не способствует никакая религиозная вера, и уж тем более надежда на бессмертие. Плиний комментирует смерть своего покровителя Виргиния Руфа так: "Если правильно скорбеть или даже называть смертью то, что положило конец смертному существованию, а не жизнь столь великого человека, то он жив и будет жить вечно и в более

широком смысле в нашей памяти и на наших устах теперь, когда он ушел из поля нашего зрения".³ В другом месте он пишет: "Поскольку нам отказано в долгой жизни, давайте оставим что-нибудь, свидетельствующее о том, что, по крайней мере, мы жили ... "Соперничество - это хорошо", когда друзья взаимным поощрением стимулируют друг друга к получению новых знаний" . бессмертная слава"⁴. Плиний писал Тациту: "Я знаю, что бессмертная слава ожидает его (Плиния старшего), если ты вознаградишь его за смерть".⁵

Друзей не поддерживает надежда на какую-либо жизнь после смерти, и их стойкость в смерти не поддерживается религиозными мыслями. Люди круга Плиния боролись с болью тяжелой утраты, находя утешение в мужестве, с которым встречали смерть, а не в надежде, что смерть не будет окончательной.⁶

Мораль Плиния мягка⁷ и далека от культа силы, которого можно было бы ожидать от правящего класса правящего народа. Его отношение отмечено человечностью и пониманием.

1 я. 12 (сокращенно).

2 i. 22, cf. 8. 9: tantoque laudabilior munificentia nostra fore videbatur, quod ad illam non impetu quodam sed consilio trahebamur.

3 *Ep.* ii. 1.

4 iii. 7: о смерти Силия Италика.

5 глава vi. 16.

6 iv. 11. 79; v. 16; vi. 24.

7 Ср. А. Шервинуайт (1966), к ст. 16. 10.

"Мое собственное представление об истинно хорошем и безупречном человеке - это тот, кто прощает ошибки других, как будто ежедневно совершает их сам, и кто сохраняет себя свободным от ошибок, как будто никогда не сможет их простить ... Давайте всегда помнить, что так часто говорил Тразей, чей дар сочувствия сделал его великим человеком, каким он был: "Тот, кто ненавидит ошибки, ненавидит человечество"."¹

Мы никогда не бываем так добродетельны, как во время болезни. Был ли когда-нибудь больной человек искушаем жадностью или похотью? Он не раб своей страсти и не стремится к власти . . . Именно тогда он вспоминает о богах и осознает, что смертен; он не испытывает ни зависти, ни восхищения, ни презрения к какому-либо человеку . . . Поэтому здесь для нашего руководства кратко изложено правило, которое философы стремятся выразить в бесконечных словах и томах: в здравом уме мы должны продолжать быть теми людьми, которыми стали бы, если бы болезнь подсказала нам слова".²

Плиний и его окружение были идеалистами. Хотя они жили чрезвычайно комфортно, они направляли свою жизнь на выполнение долга, а не на успех или удовольствия.³

Но их идеал жизни не был обеспечен религией. Служение богам было частью хорошей жизни, но только частью. Образ жизни в целом лучше всего определить как медленно развивающийся обычай класса, к которому они принадлежат.

Мир Плиния и его друзей кажется в высшей степени разумным, управляемым той же материальной последовательностью материальных причин и следствий, что и современный мир. Но есть свидетельства того, что этот разумный мир является достоянием лишь небольшого круга и что он чрезвычайно уязвим, поскольку не подкреплен надежно обоснованным взглядом на мир. Светонию, историку и автору "*Двенадцати цезарей*", приснился тревожный сон, который заставил его опасаться, что он проиграет судебный процесс, в котором он участвует.

Он просит Плиния добиться отсрочки. Плиний выражает сочувствие, хотя и может привести свой собственный сон, который не оказал негативного влияния на судебный процесс.⁴

Марк Регул, аристократ, восстановивший состояние своей семьи благодаря печально известным судебным преследованиям при Нероне и продолжавший быть видным членом римской коллегии адвокатов при "хороших" преемниках Нерона, очевидно, имел гораздо менее рациональный взгляд на мир, чем Плиний. Собираясь предстать перед судом, он обычно "подкрашивал один глаз (правый, если выступал за истца, и левый - за ответчика), перекладывал пластырь с одной брови на другую и никогда не упускал случая проконсультироваться с *гаруспиками* о результатах своего дела".

1 viii. 22. 3.

2 vii. 26.

3 iv. 23.

4 i. 18.

Возможно, с его стороны это было грубым суеверием, но это действительно свидетельствовало об уважении к его профессии".¹ Говорят, что этот же человек произвел такое впечатление на богатую вдову тем, что якобы было гороскопом, подтвержденным отчетами *гаруспика* и астролога, что она оставила ему наследство. Свою собственную судьбу Регулус угадал по внутренностям жертвенного животного.² То, что Регулус и его клиенты должны верить прогнозам астрологов и *гаруспиков*, неудивительно. В конце концов, большинство авторов, которых мы изучали, были более или менее искренне убеждены в эффективности гадания.

Плиний тоже верил в предзнаменования. Сенатор Ларций Македо посещал бани в сопровождении свиты рабов. Один из рабов дотронулся до римского рыцаря, показывая, что

тот должен уступить дорогу своему господину-сенатору. Рыцарь обиделся и нанес сильный удар не рабу, а хозяину. Некоторое время спустя Македо был убит своими рабами во время купания дома. Инцидент с римлянами оказался предзнаменованием.³ Гай Фанний писал историю жертв Нерона, которую ему не терпелось сделать длинной. Когда Фанний прочитал всего три книги, ему приснилось, что Нерон вошел в его кабинет, сел рядом и принялся читать одну книгу за другой. Закончив третью, он встал и ушел. Фанний распознал предзнаменование собственной смерти. Он не доживет до того, чтобы написать больше, чем те книги, которые прочел Нерон. Так оно и оказалось.⁴

Сам Плиний был склонен полагать, что обычные правила причинно-следственной связи могут иногда нарушаться призраками. Он проконсультировался с одним из главных советников Траяна, Лицинием Сурай⁵, который, очевидно, интересовался пограничьем естественного и сверхъестественного,⁶ по поводу трех историй о привидениях. Две из них, вероятно, были хорошо известными сказками. Согласно первому, Курций Руф увидел женщину нечеловеческих размеров и красоты, которая правильно предсказала его возможное правление Африкой и его смерть в провинции.⁷ Другой рассказ касался опыта философа Афинодора в доме с привидениями; призрак указал место, где останки его тела не были должным образом похоронены. В третьем случае некоторым рабам самого Плиния чудесным образом подстригли волосы во время сна.

1 vi. 2. 3.

2 ii. 20.

3 iii. 14.

4 ст. 15; явление во сне побудило Плиния Старшего написать свои *Германские войны* (iii. 5. 4).

5 С.П. Джонс (1970); А. Шервинуайт (1966), 30910.

6 *Ер.* iv. 30.

7 См. Так. *Анн.* xi. 21.

Плиний был склонен понимать это как сверхъестественный намек на то, что ему не придется предстать перед судом, которым угрожал ему Домициан.¹

Плиний задается вопросом, действительно ли призраки существуют и обладают какой-то сверхъестественной силой или они обретают форму только из-за наших страхов. Но его "лично убедил поверить в их существование опыт Курция Руфа"², и его рассказ о других историях, безусловно, склонен к сверхъестественному объяснению.

Все это происходило в частной жизни. Чтобы узнать об отношении к общественным предзнаменованиям, сложившемся во времена Траяна, мы должны обратиться к Тациту. В своих

трудах Тацит включал немало ссылок на предзнаменования и чудеса, но часто сопровождал их скептическими комментариями. Следовательно, есть место для обсуждения того, что эти заметки значили для историка. Один из вариантов предложен Р. Саймом: "В *Historiae* Тацит открыто скептически относится к знакам и чудесам: достаточно обычные в неискушенные века, они теперь происходят только в период кризиса или паники. Тайные постановления судьбы, голос оракулов и все предзнаменования — все это получило признание, но после события".³

Но рассказ Тацита о карьере Веспасиана показывает, что историк был не просто настроен скептически; ибо он указал, что величие Веспасиана действительно было предсказано. Первые многообещающие признаки были замечены им задолго до начала его общественной карьеры.⁴ В 69 году н.э. эти древние пророчества были подтверждены оракулами Венеры в Пафосе⁵ и бога горы Кармил в Иудее.⁶ Наконец, когда его соперники уже были побеждены, он получил чудесное подтверждение своего права на империю от Сераписа в Александрии.⁷

Тацита часто беспокоит субъективный эффект пророчества. Он указывает, что знамения заставляли людей думать о Веспасиане или о его сыне Тите в связи с империей.⁸

1 *Ер.* vii. 27.

2 Там же. 27. 2.

3 Р. Сайм (1958), 522.

4 *История.* ii. 78. См. Р.Т. Скотта (1968). Сейчас я ближе к общей позиции Скотта, чем в моем обзоре, *J.R.S.* lix (1969), 31213.

5 *История.* ii. 4.

6 Там же. 78.

7 Там же. iv. 8; ср. Сало. *Вечер.* 6.

8 *История.* ii. 1.

Он говорит нам, что Веспасиан находился под чрезмерным влиянием подобных событий и что сверхъестественные предсказания сильно помогли ему принять решение позволить провозгласить себя императором.¹ Верно, Тацит говорит нам, что "для нас" вера в императорское предназначение Веспасиана утвердилось только после этого события², но совершенно ясно, что признаки этого предназначения были замечены гораздо раньше. Тацит показывает, что знамения были в какой-то степени самореализующимися, но не полностью. Факт существенного совпадения различных оракульских инструментов, разделенных географическими расстояниями, убедительно свидетельствует о подлинном предвидении. Даже древние книги иудейских священников предсказывали, что в настоящее время Восток восторжествует.

Евреи отнесли это к себе, хотя на самом деле (согласно Тациту) это относилось к Веспасиану.³

Тацит критикует опору на сверхъестественные предсказания⁴ и астрологию,⁵ но не потому, что они бессмысленны. В то время как некоторые явления, принимаемые неискушенными людьми за знаки, могут быть незначительными⁶, а некоторые астрологи могут быть шарлатанами,⁷ большинство знаков в конечном итоге исполняются.⁸ Итак, мы читаем, что, когда Гальба собирался отправиться в преторианский лагерь, чтобы усыновить Пизона, разразилась гроза. В прежние времена избирательное собрание было бы прекращено при таких обстоятельствах. Но Гальба проигнорировал грозу. Усыновление состоялось и оказалось катастрофическим.⁹ Предупреждение о громе и молнии было подтверждено событиями. Таким же был совет *гаруспика*, который истолковал то, что оказалось последней жертвой Гальбы.¹⁰ Проблема со знаками заключается в том, что их обычно невозможно точно истолковать. С ранней юности Веспасиан знал, что его ждет великая карьера. Он не знал, как высоко она его поднимет. Каждая последующая стадия могла представлять собой окончательное исполнение пророчества.

1 Там же. 78.

2 Там же. i. 10. 3; ср. Сало. *Vesp.* 7: *inopinato principii*.

3 *История*. ст. 13.

4 *Ibid.* ii. 78: *responsa vatum . . . siderum motus referre nec erat intactus tali superstitione* [Vespasianus].

5 Там же. i. 22: астрологи относятся к *роду hominum potentibus infidum, sperantibus fallax*.

6 Там же. iv. 26.

7 Там же. 22: Птолемей убедил Отона не подлинным знанием, а "конектурой и слухами о сениуме Галбае и об источниках Отониса, вычислениях". Астрологи могли быть опасными шарлатанами, например, *Апп.* ii. 27, но часто оказывались правы (там же. vi. 20, 212; iv. 58).

8 См. также *Апп.* ст. 13: командир игнорирует знамения и попадает в беду; *История*. ст. 13: Критикуется еврейская практика не искупать вундеркиндов.

9 Там же. i. 18.

10 Там же. i. 74.

Священник на горе Кармил сказал Веспасиану: "У тебя будет великолепная резиденция, обширные границы и множество людей"¹. Широко распространено мнение, что ответ относился к империи. Тем не менее, по сути, это было двусмысленно. В храме Сераписа Веспасиан увидел призрак в образе хорошо известного человека по имени Василид, ` сына

царя". Веспасиан, чьи армии только что разгромили соперника за империю и который надеялся основать династию, принял это имя как ответ бога на свою проблему. Может быть, так оно и было, но это могло означать что-то совсем другое или вообще ничего.²

Скептицизм или рационализм есть у Тацита, но было бы ошибкой отождествлять его с рационализмом современного неверующего. Скептицизм Тацита скорее присущ человеку, который верит в науку, в которой он является экспертом, но также осознает, что не все интерпретации, предлагаемые от его имени, верны. Он интересуется тем, как возникают ошибки, и стремится их опровергнуть. Таким образом, он отмечает, что Отон был обманут астрологом в результате общей тенденции людей верить тому, чего они не могут понять.³ что прогнозам правления Веспасиана поверили после этого события;⁴ что люди более легковжны на войне; 5 что принятие желаемого за действительное приводит к катастрофическим интерпретациям знаков.⁶

Он предполагает, возможно, с иронией, что римский народ был наивен, придя к выводу, что боги, должно быть, разгневаны убийством Нероном своего сводного брата и соперника за империю.⁷ Он отмечает, что чудо, увиденное после убийства Агриппины, было бессмысленным и произошло без божественного участия (*cura deum*), поскольку Нерон продолжал свое преступное правление в течение многих лет.⁸

Для Тацита чудеса интересны не только потому, что они свидетельствуют о божественном правлении или, по крайней мере, о всеобщей симпатии мира, но и потому, что они раскрывают захватывающие аспекты человеческой психологии.

1 *История*. ii. 78.

2 Там же. iv. 82.

3 Там же. i. 22. 3.

4 Там же. i. 10. 3; но они уже влияли на людей до этого события: *Hist.* ii. 1, 78.

5 Там же. iv. 26.

6 *Анн.* xiv. 22.

7 Там же. xiii. 17: *ut vulgus iram deum portendi crediderit adversus facinus, cui plerique tamen hominum ignoscebant.*

8 Там же. xiv. 12, ср. Б. уокер (1952), стр. 250. Я бы предположил, что это предложение риторическое. Тацит не отрицает, что феномены были вундеркиндами. Он использует иронию, чтобы выразить негодование. Подобно Силию (vi. 84) и Лукану (часто), он нападает на богов за то, что они не вмешивались. Только у Тацита атака не явная, а подразумеваемая.

Примером может служить рассказ об отъезде императора Отона из Рима навстречу армии Вителлия.¹ Уходу армии предшествовали чудеса, "а также многочисленные знамения и чудеса такого рода, которые в первобытные века наблюдались даже в мирное время, но теперь слышны только тогда, когда люди напуганы".² Также произошло наводнение, причинившее большой ущерб и перекрывшее дорогу, по которой должна была пройти армия, и "хотя препятствие возникло случайно или по естественным причинам,³ сам факт его возникновения был истолкован как знамение с небес и предзнаменование неминуемой катастрофы".

Теперь этот инцидент можно было бы легко превратить в *пример* заброшенной религии, подобный рассказу Ливия об отправлении К. Фламиния в его катастрофическую кампанию против Ганнибала. Тацит этого не делал. Он прямо упоминает, что Отон принял религиозные меры предосторожности, прежде чем покинуть город⁴, и приводит военное обоснование ускорения отъезда, хотя Священные Щиты еще не были установлены.⁵ Тацит скорее озабочен тем, чтобы проиллюстрировать психологию сообщений о *prodigia*. Он показывает, что во времена стресса люди становятся доверчивыми. Были замечены различные признаки, "которые в первобытные времена наблюдались даже в мирное время, но теперь слышны только тогда, когда люди напуганы".

1 *История*. i. 86.

2 рудиментарный механизм: *рудис* в основном неопытен или нетренирован, необразован; поэтому *Набирайте*. 19. 19; *См.* 3. 17 (с ложной скромностью). Это может быть хорошее качество, например, *см.* 21. 2: "домашние дела, которые мы используем для красоты". Здесь, я думаю, это не означает ни одобрения, ни неодобрения. Это факт. В старые времена такие знаки замечались и исправлялись регулярно, сейчас их не замечают, за исключением случаев страха.

3 'A fortuitis vel naturalibus causis in prodigium vertebatur.' Перевод выполнен К. Уэллсли. Я не думаю, что Тацит подразумевает, что кажущаяся случайность или естественная причинность несовместимы с феноменом, являющимся *вундеркиндом*. *Вундеркинд* был необычным событием, но не обязательно предполагал приостановку действия обычных законов природы (см., например, "Теорию прорицания" Сенеки, *N.Q.* ii. 32). *Вундеркинд* вполне может показаться, что он создан *случайно по естественной причине* но, конечно, подавляющее большинство событий, произошедших таким образом, не были настоящими *вундеркиндами*. Что интересует Тацита, так это то, что при определенных обстоятельствах люди интерпретировали бы как *чудо* событие, которое они обычно игнорировали бы как обычное и незначительное. В этом смысл других отрывков, которые, кажется, проводят различие между *prodigia* и *случайностью* или *природой*. *История*. ii. 1: "клиническая справка и свидетельство о том, что животное сошло с ума по этой случайности". *История*. iv. 26: "Чудо-император сошло с ума в аквариумной пенурии"; "... что происходит с нашей природой, судьбой и ирой слов". *Энн.* iv. 64: "что происходит вульгарно, случайно и вульгарно" . . (интерпретируя пожар как предзнаменование, чего, по мнению эксперта Тацита, не было или, по крайней мере, не должно было быть). В списках *Ann.* xii. 43 и 64 Тацит, по-видимому, проводит различие между несомненными *вундеркиндами* и другими, которые просто воспринимались как таковые, например, голодом и смертями магистратов.

4 История. i. 87.

5 Там же. 89; Suet. (Др. 8) осуждает Отона. Tacitus' justification: *Hist.* i. 89: *aspernatus omnem cunctationem ut Neroni quoque exitiosam et Caecina iam Alpes transgressus exstimulabat.*

Далее он указывает, что самыми пугающими были такие признаки, как сильное наводнение, которые были опасны сами по себе. Наконец, он отмечает, что наиболее очевидный признак, перекрывающий дорогу впереди, 1 был отмечен только тогда, когда опасность от наводнения отступила.

Тацит намеревался проиллюстрировать человеческую доверчивость. Люди верили, не имея достаточных оснований.² Но я не думаю, что это следует понимать как означающее, что сам Тацит считал приметы как таковые бессмысленными. Его рассказы о возвышении Веспасиана и падении Гальбы ясно показывают, что предзнаменования были значительными. Ошибочно противопоставлять отдельные обобщающие утверждения тенденции всего повествования. Было бы слишком далеко заходить утверждать, что Тацит просто отрицает, что явления, сопровождавшие уход Отона, были знаками. В конце концов, Отон действительно плохо кончил.

Язык этого отрывка и других подобных ему однозначно тацитский, но такое отношение уже встречается у Ливия и республиканских авторов. Это традиционное отношение, выработанное священниками, которые также были общественными деятелями и сенаторами и для которых решение о том, какие знаки следует принимать за подлинные, было частью рутины общественной жизни, которая требовала успокоения беспокойств, вызванных популярной интерпретацией необычных явлений. Традиционная римская процедура обращения с вундеркиндами была, помимо всего прочего, средством поддержания общественного морального духа.³ Но это могло произойти только в том случае, если бы можно было отличить подлинные знамения и их подлинные толкования от ложных и суеверных.

Рациональное различие, с которым Тацит рассматривает гадание, является пережитком политической религии республики. Это никогда не терялось полностью, но для будущего элемент веры был более значимым, чем дискриминация. Именно эта вера держала дверь открытой для гораздо более широкого круга общения со сверхъестественными существами, чем это традиционно воспринималось римлянами.

1 *Hist.* i. 86: *iter belli esse obstructum.*

2 Составители отчетов были разными: i. 86 (*diversis auctoribus*). Признаки (кроме потопа) приведены в "Косой речи", как будто Тацит отмежевался от правдивости сообщения. В других местах есть сообщения о знаках в *прямой речи*: *Hist.* v. 13; *Ann.* xii. 43. 1; xiv. 12. 8; xv. 47. 1. Там же. xii. 43 и 64 он, по-видимому, проводит различие между подлинными вундеркиндами и

другими, просто взятыми как таковые. Список чудес, составленный Плутархом при отъезде Отона, показывает, что некоторые из них имели лучшую аутентификацию, чем другие. Тацит относится ко всем с одинаковым недоверием.

3 См. выше, стр. 9.

4 С. Гнилка (1973), особенно 14755.

Тот факт, что сверхъестественное вмешательство и даже божественные повеления в целом занимают лишь очень небольшое место в мире Плиния и Тацита — как и ранее, — был скорее следствием традиции и чувства соответствия, чем убежденности в природе мира. Боги действительно общались с римским государством посредством знамений, но сигналы не следует воспринимать как нечто большее, чем расплывчатые предупреждения. Точные народные толкования обычно следует отвергать как суеверия. От сверхъестественных знаков не следовало ожидать подробных указаний, кроме как в вопросах ритуала.

В конце жизни Плиний столкнулся с христианами, которые верили, что их Бог дает подробные повеления, которые полностью выходят за рамки римской религии. Когда члены этой секты отказались поклоняться богам империи, Плиний без колебаний приказал казнить их. Он не обнаружил среди них никакой преступной деятельности, но их отношение представляло собой извращенное и экстравагантное суеверие¹, которое было опасным и недопустимым. Тацит, коллеги Плиния по римской коллегии адвокатов, по сенату и по миру литературы, несомненно, согласились бы с этим. После описания ужасных страданий, которым Нерон подвергал христиан, сжигая одних, бросая других на съедение собакам, и все это для развлечения публики, он замечает, что христиан жалели, даже несмотря на то, что они были виновны и заслуживали самых суровых наказаний.² Но Плиний и Тацит стоят в конце эпохи. Даже римляне начинали принимать гораздо более подробные указания от оракулов и других источников сверхъестественной мудрости.

5. Общественная религия и политические перемены в Ранней империи: подведение итогов

Выдающееся впечатление, производимое изучением общественной религии от поздней республики до ранней империи, заключается в преемственности. На протяжении всего периода оставалось аксиомой, что государство не могло процветать без успешного умиротворения богов.

¹ Plin. *Ep.* x. 96.

² Тацит. *Анна* xv. 44.

Более того, боги, которых приходится умиловать, остаются традиционными богами, а Юпитер по-прежнему остается верховным покровителем римского государства.

Но произошла эволюция, и она была тесно связана с установлением монархической формы правления. Самое важное, что общественная религия изменила направление. Поскольку общественное благосостояние стало во многом зависеть от благополучия правителя, теперь главной целью государственной религии стало обеспечение божественной поддержки ему и его семье.

При республике общественная религия добавила престиж церемонии и божественной санкции решениям, принятым в ходе конституционного процесса. При империи религия использовала новые церемонии, которые выражали и развивали лояльность правителю. Культы верности включали в себя поклонение умершим императорам и различные приближения к поклонению царствующему. Но поклонение живому правителю было гораздо менее важным, чем поклонение богам от имени правителя. Считалось, что римский император не обладает сверхъестественными способностями. Поклонение правителю включало в себя перенос впечатляющих церемоний и формул с их первоначальной религиозной цели на по сути светскую - почитание смертного.

Было бы ошибкой делать вывод из этого перераспределения религиозных церемоний, что сама религия утратила свое значение. Что делало отвлечение религиозных церемоний от святотатства, так это природа римских богов, тот факт, что они не были ревнивыми. Римские боги настаивали на том, что им должны быть оказаны все причитающиеся им почести, но они не беспокоились о том, какие почести воздаются другим богам или людям.

При империи греческая философия, прежде всего философия стоиков, играла гораздо большую роль в жизни высших классов. Это было развитие частной, а не государственной религии, но среди его причин, возможно, самой важной была новая форма правления. Принципат был принят, но только с оговорками.

Было очень широко распространено мнение, что монархическая система морально ниже республики, которую она заменила. Подчинение авторитету одного человека считалось неизбежно унижительным и деморализующим действием. Это отчуждение общества от правительства подрывало гражданские ценности и амбиции, которые на протяжении поколений обеспечивали правящему классу мотивацию и самоуважение. Что было необходимо, так это новый источник ценности, который находился бы за пределами территории, управляемой императором, и обращение к которому позволило бы человеку прожить свою жизнь с достоинством и самоуважением. Именно это многие находили в философии стоиков.

Влияние стоицизма в большей или меньшей степени можно наблюдать у всех писателей ранней империи. Сенека показывает, как эта философия может помочь человеку противостоять тяготам жизни при императорском дворе. Лукан иллюстрирует стоицизм в другой роли - идеологии сопротивления тирании. *Луника* Силия Италика показывает, что идеи стоиков использовались для укрепления имперской системы после того, как она была потрясена гражданскими войнами 69 года н. э. Вполне вероятно, что лишь небольшая часть римского высшего класса была убежденными стоиками. Но влияние идей стоиков было неизбежным. Тацита не беспокоили бы

проблемы свободы воли и предопределения, если бы он не жил в эпоху, когда доминировали стоические идеи.

Стоицизм обеспечил новую мотивацию; он не обеспечил новых ценностей. Манеры и мораль развивались медленно. Тем временем религия предков продолжала выполнять свою традиционную роль по поддержанию хороших отношений с богами. Ей незначительно помогали новые культы, такие как поклонение Исиде и Серапису или Митре. Но в целом привлекательность этих культов относится к области личной религии. Нормальной реакцией на крах имперской системы было возрождение религии и морали предков.

В имперский период произошли новые изменения в области гадания. Вера в значимость знаков и предзнаменований была постоянной чертой римской религии. Но когда свободному правительству пришел конец, методы, которые были частью республиканской политики, потеряли доверие и известность. Вместо этого значительно расширилось использование астрологии и магии для получения информации о будущем. Оба метода давали гораздо более подробные ответы, чем традиционное гадание.

Обращение к астрологии и магии было, по крайней мере частично, ответом на секретность, которая теперь окутала государственные дела.

Новые методы гадания были изощренными и, по крайней мере, в случае астрологии, использовали достижения эллинизма в астрономии и математике. Но они сделали больше всего для подрыва рационалистической атмосферы, поскольку предположили, что люди могут достичь знания и власти не только физическими средствами. Сверхъестественный мир приблизился, и люди стали более готовы принимать утверждения, основанные на авторитете откровения или божественного вдохновения. Эта готовность вполне может представлять собой глубочайшее изменение в интеллектуальных установках между ранней и поздней империей.

V — К Более Поздней империи

I. Конец эпохи

Тацит стоит в конце традиции латинской историографии. Со всем красноречием мастера языка он описал два противоположных аспекта принципата, продемонстрировав в то же время, почему это было неизбежно и почему это было невыносимо. Тациту удалось сделать это впечатляюще: он, как и все его поколение, был пропитан стоическими идеями и, в частности, учением о том, что добродетель требует, чтобы поведение было последовательным и искренним.¹ Таким образом, он может показать униженный характер политической системы, которая поощряла непоследовательное и неискреннее поведение. Такого было поведение сената при восшествии на престол Тиберия. ` Тем временем в Риме консулы, сенат, рыцари сломя голову бежали в рабство. Чем значительнее был человек, тем больше неискренности и поспешности, с тщательно подобранным выражением лица, чтобы не выказывать ни радости по поводу смерти одного императора, ни чрезмерной скорби по поводу наследования престола следующим, они сочетали слезы с радостью, скорбь с лестью".² Он также приводит несколько

запоминающихся описаний ложной религии. ' Теперь в городе было полно казней, а на Капитолии - благодарственных подношений. Мужчины, потерявшие своих сыновей или братьев, других родственников или друзей, благодарили богов, украшали свои дома лаврами и падали ниц перед Нероном, непрестанно целуя его руку"³.

Тацит был последним историком, нарисовавшим такую картину империи. Действительно, он, вероятно, был последним автором полномасштабной истории, писавшим на латыни за 150 лет. История вот-вот уступит место императорской биографии, и, насколько мы можем знать, авторов имперской биографии было немного.

1 Консистенция: *ὁμολογία* удобная. См. Stob. ii. 7. 6a; Cic. *Fin.* iii. 6.27; Sen. *Ep.* xxxi. 8; xxiv. 5; lxxiv. 36. См. Э.В. Арнольд (1911), 2823. Искренность - это особый случай последовательности, а именно, между принципами и поведением, ср. Маркус, *Мед.* xi. 1415, также iii. 2.

2 Пункт *Приложения* i. 7.1.

3 Там же. xv. 71, пер. М. Гранта.

4 Больше ничего не сохранилось, и о существовании ни одного из них не известно. См. Т. Д. Барнс (1968).

Если присмотреться к ним, то можно найти предзнаменования развития событий. Тацит написал острый анализ упадка риторики. 'Вследствие длительного периода мира и непрерывного бездействия со стороны палаты общин и миролюбия со стороны сената, а также по причине функционирования великой имперской системы, красноречию, как, впрочем, и всему миру в целом, наступила тишина. . . . 1 Какой смысл в длинных аргументах сената, когда добропорядочные граждане так быстро соглашались? Какой смысл произносить одну речь за другой на публичных площадках, когда политический вопрос решает не невежественная толпа, а монарх, который является воплощением мудрости?"²

Империя плохо подходила для публичных дебатов и, следовательно, для риторики. Но история тоже была частью политических дебатов, и условия, которые вредили риторике, также вредили истории.

Кроме того, главной ролью римской истории всегда было подавать моральные *примеры*. Но жизнь при императорах давала мало возможностей для примерного поведения традиционного типа. Следовательно, задача историка стала узкой и бесславной: "фиксировать череду жестоких эдиктов, преследования нагромождались на преследования, рассказывать о преданных друзьях, о разоренных невинных людях, о судебных процессах, которые заканчивались одним образом, с единообразием, столь же монотонным, сколь и отвратительным".³ Тацит трактовал конфликт *принцепса* и свободы таким образом, чтобы придать своему комментарию о человеческом обществе непреходящую актуальность. Это не

меняет того факта, что тема была исчерпана. Как практический политический вопрос, этот вопрос был решен более ста лет назад. Как моральный вопрос он оставался актуальным гораздо дольше, но даже здесь Траян и его непосредственные преемники, казалось, нашли компромисс, приемлемый для большинства людей. Пришло время написать о новых проблемах, что означало бы расширение перспективы, чтобы сделать империю, а не римское общество центром картины. Нет никаких указаний на то, что Тацит или кто-либо другой из римлян был готов это сделать.

Но крах латинской историографии после правления Траяна не следует изучать изолированно. Это сопровождалось крахом эпоса и сатиры.

1 Такт. *Наберите*. 38.

2 Там же. 41, пер. К.Г. Старра (1965), 2589.

3 *Энн.* iv. 323, пер. М. Гранта.

Эта катастрофа латинской литературы - экстраординарное явление.¹ Она, конечно, не была вызвана упадком литературной культуры, непрерывная череда высоколитературных христианских писателей является доказательством этого. Таковы и панегирики, которые были написаны в Галлии в четвертом веке и чья тщательно продуманная искусственность, очевидно, основана на непрерывной традиции риторических школ. То, что произошло с латинской литературой, должно быть результатом глубокой культурной трансформации.

Особенностью культурной жизни Рима в эпоху Антонинов является большое влияние греческой литературы и самих греков. Двор был переполнен греческими знатоками риторики, или софистами.² Их присутствие не было чисто литературным явлением. Греческие софисты обычно были членами ведущих семей своего города. Их визиты в Рим были средством, с помощью которого крупные города восточных провинций доводили свои просьбы до сведения императора. Личные отношения, возникшие между софистами и императором, были частью сети взаимоотношений, которые держали империю вместе. Софисты были не одиноки. Другие люди из того же уровня грекоязычного провинциального общества пробивали себе дорогу на императорские посты, в сенат и консульство.³

Восточные провинции, наконец, начали поставлять администраторов для империи.⁴ В то время греческий мир переживал литературное возрождение, известное как Вторая софистика. Она зародилась в бурной литературной жизни высших слоев греческих городов Малой Азии, а также в публичных выступлениях и литературных конкурсах во время больших междугородних фестивалей, которые процветали в этом районе как никогда прежде. Интерес писателей и ораторов был сосредоточен на литературном эффекте, и особенно на воссоздании и сохранении литературного Чердака классического периода. Литература имела тенденцию отделяться, как по языку, так и по предмету, от общества, которое ее создало. История, которая

имела значение, была историей классических Афин. Более поздние периоды, особенно имперский период Рима, презирались.

1 О катастрофе латинской литературы: Х. Бардон (1956), 299315; Ж. Байе (1965), 41216.

2 П.Л. Браун (1971), 64; Дж. Бауэрсок (1969). Э.Л. Боуи (1970) резюмирует греческих авторов, писавших в то время.

3 Г. Бауэрсок, указ. соч. 50 и далее. О сенате см. G. Barbieri (1952), 43342.

4 О двусмысленности "греческого" происхождения см. F. Millar (1964), 9 и далее. и 18690.

Подлинную оригинальность эта литература проявляла только в философии и в выражении религиозного опыта.¹

Это движение пришло в Рим. Мало того, что латинские авторы периода Антонина были озабочены теми же проблемами, что и греки, но Рим и Италия стали центрами творчества на греческом языке. Гален написал свой объемистый медицинский труд, практикуя в Риме.² Плотин и его ученик Порфирий преподавали и писали в Италии.³ Сам император Марк Аврелий написал свои *Размышления* (если использовать их обычное название) на греческом.

Результатом этого движения (или, возможно, более неясных событий, симптомом которых было влияние этого движения) на латинскую литературу стало катастрофическое сужение сферы охвата. Все жанры, имеющие современное социальное значение, прекратились. Эффект был гораздо более резким, чем в греческом мире. В конце концов, греки продолжали писать современную историю⁴, и греческий мир произвел на свет великого сатирика в лице Лукиана. Латинская современная история была сведена к биографии императора, интерес которого был сосредоточен на характерах, а не на социальной организации.⁵ Интерес и восхищение прошлым нашли выражение скорее в антиквариате, чем в истории.⁶ Единственной отраслью светской мысли, которая продолжала оставаться продуктивной на латыни, была юриспруденция, которая, конечно же, была технической и тесно связана с администрацией. Общие литературные комментарии о римском обществе прекратились.

В то же время Рим утратил свою монополию как творческий центр латинской литературы. Классические латинские авторы имели разное происхождение в Италии или римских муниципалитетах западных провинций. Но латинская литература в поразительной степени оставалась римским феноменом. Письменность, литературные темы и аудитория были тесно связаны с жизнью в самой столице, и особенно с жизнью высшего социального класса.⁷ Во втором веке происходят перемены.

1 О Второй софистике см. А. Буланже (1923); Э.Л. Боуи (1970).

2 Гален в Риме: 1626 и 16999 гг. н. э.

3 Плотин в Риме: 245/6. Порфирий в Риме: 263/8; позднее, дата неизвестна, он вернулся, чтобы возглавить школу Плотина.

4 Ф. Миллар (1969), особенно 1416.

5 Т.Д. Барнс (1968).

6 Посмотрите сохранившиеся *"Аттические ночи"* Геллия.

7 В литературе ранней империи доминировали испанцы, например Сенека, Лукан, Квинтилиан, Марциал; но все они писали для римской аудитории, и почти все их сочинения происходили в Риме или поблизости от него. Предисловие Мартиала к книге XII (написанное в Испании для отправки в Италию) объясняет, почему. Ср. степень, в которой французская литература семнадцатого и восемнадцатого веков была парижским феноменом.

Первым не римским центром была Северная Африка. Корнелий Фронтон (ок. 100 г. 166), самый ранний из североафриканских писателей, вероятно, писал большую часть своих произведений традиционным способом в Риме, где он, среди прочего, был наставником молодого Марка Аврелия.¹ Но Апулей (ок. 125 ок. 190) писал в Африке,² и за ним последовала длинная череда африканских авторов: Тертуллиан (ок. 160-205), Киприан (ум. 258), Арнобий (300 лет), Лактанций (ум. 325?).³ Последние четверо были христианскими публицистами. Это не совпадение. Вполне вероятно, что именно быстрое распространение христианства к концу второго века⁴ вызвало литературные дискуссии в провинциальных центрах, которые раньше этого не знали. Большая часть литературы (или, по крайней мере, та, что сохранилась) была христианской апологетической. Но вполне вероятно, что Апулея побудило написать свой шедевр *"Метаморфозы"* желание защитить культ Исиды от христианских обвинений.⁵

Вторая половина II века, очевидно, была периодом глубокой интеллектуальной переориентации. В то же время поверхностный наблюдатель римского общества не заметил бы особых изменений. Светская литература, представленная в данном исследовании перепиской Фронтон и *Размышлениями* Марка Аврелия, отражает консерватизм общества, породившего ее. Необходимо особое внимание, возможно, ретроспективно, чтобы обнаружить признаки того, что классические условности равновесия, самоконтроля, уверенности в человеческих ценностях и разделения священного и профанного рушились. С другой стороны, труды Апулея, хотя и все еще пронизаны литературной традицией, раскрывают кое-что из идей, которые становились важными.

Переписка Корнелия Фронтон (ок. 100/67 г.)⁶ переносит нас в мир Второй софистики в Риме. Фронтон был ведущим представителем архаизирующего движения, и его письма излагают, среди прочего, стилистические идеалы архаизаторов. Мы снова оказываемся в мире сенаторского общества.

- 1 О Фронто: М.Д. Брок (1911); Ф. Порталупи (1961); П.В. Кова (1970); ср. предысторию Сенеки, обсуждаемую М. Гриффином (1972).
- 2 П. Уолш (1970), 24851.
- 3 Дж. Фонтейн (1968).
- 4 У.Х.К. Френд (1952); Т. Барнс (1971), 6084.
- 5 П. Уолш, указ. соч. 188. Фронтон тоже нападал на христиан — жестоко: см. Минуций Феликс, *окт.* 9. 6; Т. Барнс, соч. cit. 149 n. 6.
- 6 Э. Шамплин (1974) против Г. Бауэрсока (1969), 1246. М.П.Дж. Ван ден Хаут (1954).

Мы возвращаемся к манерам и условностям Плиния и его друзей, измененным, но никоим образом не революционизированным сменой двух поколений. Атмосфера по-прежнему рациональна. Эмоции по-прежнему держатся на расстоянии. Интеллектуальный фон по-прежнему задает философия стоиков. Атмосфера стала скорее более религиозной.

Но тогда многие письма в сборнике были написаны либо учеником Фронтон, будущим императором Марком Аврелием, который был глубоко религиозным человеком, либо самим им. А религиозная атмосфера во многом создается письмами самого Марка Аврелия.

Если переписка имеет более ярко выраженный религиозный оттенок, чем у Плиния, то религиозные высказывания того же рода. Много восклицаний, подразумевающих, что жизнью управляют боги, имена которых, однако, не называются: "Если боги позволят, у нас есть некоторая надежда на выздоровление".¹ "я испытал большое облегчение от известия о том, что моя маленькая леди сообщила мне, что благодаря богам (*dis iuvantibus*) ей становится лучше".² "счастливого Нового года ... тебе и нашему господу, твоему отцу и твоей матери ... это моя молитва".³ "Все благословения, о которых ты молился для меня, связаны с твоим благополучием".⁴ "цель — с божественным соглашением — прокатиться завтра".⁵ "Приближается рождение Фаустины, мы должны положиться на богов".⁶ "помолились богам, чтобы они даровали вам много счастливых возвращений в этот день".⁷

Такие фразы не очень информативны. Они не предоставляют доказательств того, что Марк Аврелий был привержен культу какого-либо конкретного божества или божеств, или что он действительно получал удовлетворение от религиозных ритуалов. Одно письмо предполагает, что император проявлял интерес к религиозным древностям.⁸ Что передается в письмах, так это сильное чувство зависимости, ощущение того, что здоровье самых близких находится во власти сверхъестественных существ.

1, iv. 11, из книги М. Аврелий = ред. К.Р. Хейнс, i. 202; ср. там же, v. 55, М. Аврелий Фронто = Хейнс, i. 252.

2 Н.э. М. Цезарь. ст. 24 (М. Аврелий Фронто) = Хейнс, i. 212.

3 Там же. 30 (передано М. Аврелию) = Хейнс, i. 228. Ср. ответ, там же. 31 = Хейнс, глава 230, и поздравление с днем рождения от М. Аврелий Фронто, там же. 32 = Хейнс, глава 230.

4 Там же. 33 (Начало М. Аврелий) = Хейнс, i. 232.

5 Там же. 40 (Начало М. Аврелий) = Хейнс, i. 242.

6 Там же. 45 (М. Аврелий Фронто) = Хейнс, i. 246.

7 Там же. 54 (Начало М. Аврелий) = Хейнс, i. 250.

8 Там же. iv. 4 = Хейнс, i. 174, предполагает интерес антиквара к церемониям.

Более того, в данном конкретном контексте сверхъестественная сила рассматривается не как безличный процесс, а как воля личностей, на которых можно повлиять молитвой.¹ Одно письмо содержит очень искусственную молитву Эскулапу,² но обычно боги, которые заботятся о здоровье, не называются.³ Нелегко сказать, является ли это литературной условностью или отражением творчества Марка Аврелия

личное отношение. Религиозный язык писем сосредоточен в ограниченной области здоровья, но поскольку беспокойство по поводу болезни действительно может быть очень тревожным, вера в то, что боги ответят на молитвы за больных, вероятно, окажет сильное влияние на мировоззрение человека в целом.

Марк Аврелий вел книгу записей — Брант называет ее своего рода духовным дневником - для записи своих взглядов на устройство вселенной и место человека в ней.⁴ Эта книга "Знаменитые *размышления*" позволяет нам увидеть письма Фронто в гораздо более широком контексте. Многие отрывки из *Медитаций* производят глубоко религиозное впечатление. Часто упоминается Бог или богини (безымянные). Марк Аврелий убежден, что его жизнью правят боги, что все преимущества, которые он получил, являются их даром.⁵ Он утверждает, спорит и, кажется, более или менее убедил себя в том, что божественное провидение благоугодно и желает добра всем людям. Это позволяет людям избегать всех зол.⁶ Конечно, он может придерживаться этой позиции, только придерживаясь — подобно всем стоикам — мнения, что условия, которые обычные люди считают злом, такие как смерть, бесчестье, боль или бедность, вовсе не являются злом. Единственное абсолютное зло - это умышленный проступок, и в этом нельзя винить богов, а только самого преступника.⁷ Тем не менее Марк Аврелий производит впечатление человека, придерживающегося исключительно благочестивых взглядов. Он принимает все, что ниспосылают боги. Он почитает и восхваляет их.

1 e.g. *De Fer. Als.* 4 = Haines, ii. 18: *Illatenus dolueris, mi magister, si me compotem voti di boni faciunt.* И далее. *Имп.* i. 1 = Хейнс, i. 30: `Бонам салютем... peto a deis die mihi sollemni natali tuo.' Cf. also *ibid.* ii. 4 = Haines, ii. 156; *Ad M. Caes.* i. 2 = Haines, i. 82: *qui ubique estis di boni valeat oro meus Fronto*; *ibid.* v. 8 = Haines, i. 196; *ibid.* 16 = Хейнс, i. 220; там же, iv. 11 = Хейнс, i. 202; почти все написано Марком Аврелием.

2 Там же. iii. 9 = Хейнс, i. 50.

3 То же самое и в "*Размышлениях*". К. Латте, *R.R.* 3345 приводит эпиграфическое свидетельство того, что люди были менее готовы отождествлять божественное с конкретными божествами.

4 П. Брант (1974).

5 *Мед.* i. 17. 1.

6 Единственное зло, признанное подлинным, - это, конечно, моральное зло (например, viii. 1), такое как наглость, гнев, слабость перед лицом удовольствия или боли. Этого человек может избежать (viii. 8).

7 ii. 1.

Он пытается жить с ними и чувствует, что рациональная часть его души, которая управляет его жизнью, является частью божественной субстанции.¹

Но читатель "*Размышлений*" должен всегда помнить, что Марк Аврелий использует слово "бог" и связанные с ним термины в специальном смысле стоиков. Бог - это первая причина² в бесконечной цепи причин и следствий³, которая произвела и является вселенной и всем, что в ней есть. Но он не мыслится как существующий вне материи вселенной и может быть отождествлен с разумом, который пронизывает и координирует вселенную. Таким образом, он не обязательно обладает какими-либо качествами личности, а божественные дары и блага - это просто мир таким, каков он есть, и каким он был сформирован естественной причинностью. Божественный элемент в душе человека - это просто его доля разума, который пронизывает все.⁴ В то время как Марк Аврелий часто описывает отношения с богами в словаре личных отношений⁵, когда ставится под сомнение фундаментальная природа богов, они описываются безлично, а термины Бог (или боги), Природа, Целое, Космос, судьба или "То, что случается" используются как синонимы.⁶

Нам еще раз напоминают, что, оставаясь в рамках ортодоксальной стоической философии, можно было описывать мир деистически, или материалистически, или в терминах сочетания того и другого. Относительная сила этих двух элементов зависит от характера отдельного стоика или даже от ситуации, в которой была применена философия. Марк Аврелий не был, по крайней мере, на мой взгляд, агностиком⁷, но он сочинил несколько запоминающихся фраз, подтверждающих, что моральные учения стоицизма остаются в силе, независимо от того, какова правда о богах.⁸

1 ст. 33; vi. 30: почтение и хвала богу; ст. 27: пытается жить с богами.

2 ii. 12. 413; v. 27. 1.

3 M. Pohlenz (1964), 95.

4 Там же. 101; *Мед.* ii. 12. 413. 1; v. 27.

5 П. Брант (1974).

6 Там же. 15, номер 924. Когда Марк Аврелий думал о рациональном объяснении вселенной, он все еще находил имманентную организацию более правдоподобной, чем внешнюю силу, ср. стр. 217 п. 3 ниже, на J.P. Vernant (1962), 11529 и (1966) 97143.

7 например, *Мед.* iii. 16: те, кто не верит в богов, (τῶν θεῶν μὴ νομίζοντων) причисляются к тем, кто подвел свою страну. Марк был инициирован в Элевсине, как и предыдущие императоры (Brunt, op. cit. 16, п. 104), но его мотивом было "se innocentem probaret" (S.H.A. *Marcus*, 27. 1) или выполнить обет, данный во время военного кризиса (Philost. *Против Soph.* ii. 1. 2). Марк приносил жертвы дома, даже когда *умирал нефасти* (Дио, lxxii (lxxi) 34. 2).

8 *Мед.* vi. 44; viii. 17; ii. 11 являются запоминающимися агностиками — но с определенной риторической целью.

διδασκαλίας)

Я бы предположил, что одним из факторов, подтолкнувших Марка Аврелия к деистической стороне стоицизма, была потребность в уверенности в том, что в жизни есть цель. Снова и снова он напоминал себе, что все, что происходит в мире, было справедливым и для блага всего человечества.¹ Но поскольку доброта и справедливость - это качества человека, думать о вселенной как о хорошей и справедливой - все равно что думать о ней как о правящем справедливом существе. Один отрывок выражает веру Марка Аврелия в богов с незабываемой уверенностью. 'Если кто-нибудь спросит: "Где ты видел богов или как ты убедился в их существовании, если ты такой набожный человек?" Я отвечаю: "Во-первых, они даже видны глазу. Во-вторых, я также не видел своей собственной души, но я знаю это. Таким образом, благодаря постоянным доказательствам их могущества я уверен, что боги тоже существуют, и я благоговею перед ними".'² Это могло бы, конечно, означать не более чем то, что природа мира (то есть `доказательство их могущества`) убедила его в том, что боги существуют в том двусмысленном виде, в каком они определяются философией стоиков. Но этот абзац, кажется, написан в прямом стиле, и, взятый таким образом, он является утверждением веры в существование богов в том виде, в каком о них думают обычные люди.³

Когда Марк Аврелий описывал богов как 'видимых глазом', он, вероятно, имел в виду небесные тела, которые многие стоики, следуя Платону, считали богами. Но есть свидетельства того, что

Марк Аврелий думал, что получает послания от богов. В том, что кажется кульминацией первой книги, Марк Аврелий благодарит богов "за то, что у меня были четкие и частые представления (*τὸ φαντασθῆναι*) об истинном смысле жизни в согласии с Природой, и что, насколько это касалось богов, их влияния (*διαδόσεις*), помощи (*συλλήψεις*) и намерений (*ἐπινοίαις*), ничто не мешало мне начать жить в согласии с Природой". Он также ссылается на "напоминания (*ὑπομνήσεις*) и почти наставления (*μονονουχὶ διδασκαλίας*)".⁴ Не совсем ясно, какую форму принимали помощь и напоминания богов.

1 iv. 10; iii. 2, 11. 2. То, что кажется плохим для части, хорошо для целого: ii. 3; v. 22; Брант, указ. соч. 15 п. 99.

2 Мед. xii. 28.

3 Стоический взгляд на звездных богов: Cic. *N.D.* ii. 15 (39). Божественное солнце: Сен. *Бен.* vi. 31. 3; Cic. *Ас.* ii. 41 (126); Диог. *Laert.* vii. 139. Ссылка на видимых богов, то есть небесные тела, показывает, что М. Аур. думает об отдельных божественных существах, а не просто о целом.

4 i. 17. 5.

Можно утверждать, что они представляли собой не что иное, как применение собственного разума Марка к устройству вселенной. Но выбор слов императором наводит на мысль, что общение было прерывистым и разбито на отдельные послания.¹ Я бы сделал вывод, что император верил, что время от времени он получал сообщения от бога. Он очень мало говорит об этом в остальных *Размышлениях*², но он утверждает, как будто это факт, что боги помогают людям через сны и оракулов,³ и он выражает свою благодарность за медицинские средства, открывшиеся ему во снах.⁴ Как мы видели ранее, болезнь в семье или у друзей была ситуацией, в которой Марк Аврелий чувствовал себя во власти богов.⁵ Однако была и другая ситуация, в которой, как он думал, боги могли бы помочь. ` Кто сказал тебе, что боги не сотрудничают с нами даже в том, что в нашей власти? Начни с молитв о таких вещах, и ты увидишь.

Обычная молитва: как я могу спать с этой женщиной? Вы молитесь: как я могу перестать желать спать с ней. Другой молится: как мне избавиться от этого человека? Ты молишься: как мне заставить себя мириться с ним".⁶ Вполне возможно, что в таких ситуациях император-стоик находил молитву полезной. Конечно, столь мало имеющихся свидетельств говорит о том, что он был благочестив в личной жизни.⁷

Мы также знаем, что Марк Аврелий, будучи императором, возлагал большие надежды на религиозные ритуалы. Катастрофическое нашествие чумы побудило Марка основательно обновить религиозные обряды.⁸ Когда маркоманны угрожали вторгнуться в Италию, он провел большую массу ритуалов в Риме. Это включало в себя неитальянские обряды, проводимые местными священниками, специально вызванными в Рим для этой цели.⁹ Таким образом, он возродил политику, которой сенат придерживался до конца Ганнибаловой войны, но не

намного позже, призывая божественных сторонников из-за рубежа для оказания помощи государству в кризисной ситуации.¹⁰

1 То же самое и в xii. 28:

ἐξ ὧν τῆς δυνάμεως αὐτῶν ἐκάστοτε πειρῶμαι, ἐκ τούτων ὅτι τε εἰς καταλαμβάνω καὶ αἰδοῦμαι

2 Римляне традиционно с недоверием относились ко всем видам личного мистицизма. Сципион, победитель Ганнибала, был исключением, подтверждающим правило.

3 ix. 27.

4 i. 17.8.

5 См. выше, стр. 206.

6 ix. 40. См. Перевод Фаркуарсона и примечание со ссылкой. к Пер. ii. 9.

7 См. стр. 208 п. 7 выше.

8 Щ.А. Маркус, 21.

9 Там же. 13.

10 У. Уорд Фаулер (1922), 31434; Дж. Норт (1968).

Боги ответили на благочестие Марка. В его войнах с германцами ему помогли два отдельных чуда. В 172 году во время кампании против маркоманнов осадная машина противника была чудесным образом уничтожена ударом молнии, который, как считалось, был послан в ответ на молитвы императора.¹ Этот инцидент был официально отмечен на монетах того года, а позже - резным изображением на колонне Марка.

В наших двух литературных источниках рассказ о чуде дождя сочетается с чудом молнии. Но тот факт, что чудо дождя изображено совершенно отдельно на колонне Марка, и свидетельства монет показывают, что на самом деле это было отдельное проявление.² Дион рассказывает, что в ходе битвы с квадами, которая произошла, вероятно, в 173 г. 3, римская армия была полностью деморализована жарой и жаждой. Он был окружен врагом, и возникла опасность всеобщей капитуляции. В этот момент ситуацию спасло — не без божественного вмешательства, как говорит Дион, — внезапное скопление облаков, за которым последовал дождь. Одна из версий гласила, что египетский *маг* по имени Арнуфис, служивший в свите императора, призывал различных богов, особенно Меркурия Воздуха, и таким образом вызывал

дождь.⁴ Когда варвары атаковали, солдаты почувствовали себя отдохнувшими и, одновременно выпивая и сражаясь, одержали великую победу.⁵ Надписи на монетах 173 года показывают, что Меркурию официально было присвоено звание. Тот факт, что на некоторых монетах изображен храм с египетскими колоннами, наводит на мысль, что этот Меркурий символизирует греко-египетского Гермеса Трисмегиста.⁶

В то время этот инцидент сочли экстраординарным. Дион, похоже, был настроен скептически, по крайней мере, в том, что касалось роли египетского *мага* в чуде.⁷

Более того, христиане сочли целесообразным приписать себе заслугу за столь замечательный пример божественного вмешательства.⁸

1 Щ.И.Т.Маркус, 24.4.

2 А.Р. Бирли (1966), 234 и 237; Дж. Гай (1948), 16.

3 А.Р. Бирли (1966), 237, 3367.

4 Dio, lxxii. 8.3.

5 В этот момент Дио по ошибке вставил "чудо с молнией" (ibid. 10) как и Щ.А. (Маркус, 24. 4).

6 К. Латте, *р.Р.* 330 п. 2; Недомогание, *Состояния*, 42832.

7 Дио, lxxii. 8. 4 вводит учетную запись с *λόγος ἔχει.*

8 Ксифилус, сохранивший рассказ Диона, также включает христианскую версию (там же. 9), которая упоминается в Tert. *Апол.* 5. 6, ср. *ad Scap.* 4 и (поддельное) письмо Марка Аврелия, переданное в конце Юстина, *Апол.* i. Заслуга также приписывалась Юлиану, соавтору Халдейских оракулов (Суда с.В. *Ἰουλιανός*, изд. Адлер, 434).

Но, возможно, самым важным аспектом всего этого является то, что римское государство должно было официально объявить, что от его имени произошло чудо.

Существование *Медитаций* само по себе свидетельствует о непрестанном стремлении Марка Аврелия к нравственному самосовершенствованию. Он писал Фронто: `Когда труды философов - стоиков показывают мне, как далеко мой характер отходит от этого лучшего пути, твой ученик снова и снова краснеет и сердится на себя ... Поэтому я совершаю покаяние (poenas do), злюсь на себя, печалюсь, сравниваю себя с другими, обходюсь без еды ..."¹ Но человек не может жить хорошей жизнью в соответствии с природой, если у него нет правильных "верований" (*δόγματα*) в природу добра и зла, показывающих, что для блага человека нет ничего, кроме того, что делает его справедливым, умеренным, храбрым и свободным"², и по природе верований человека в этой области можно будет предсказать его поведение.³

Как и все римляне его класса, Марк восхищался способностью бесстрашно смотреть смерти в лицо. ` Как восхитительна душа, которая готова и полна решимости, если она должна быть в этот момент освобождена от тела, либо угаснуть, либо рассеяться, либо сохраниться. Эта решимость тоже должна проистекать из личного и обдуманного решения; не из чистого сопротивления [как у христиан], а после размышления, с достоинством и таким образом, чтобы убедить даже постороннего человека без театральной демонстрации"⁴.

Является ли прямое упоминание о христианах приукрашиванием или нет, факт остается фактом: Марк Аврелий и люди схожих взглядов не могли восхищаться поведением христианских мучеников. Стороннему наблюдателю казалось, что христиане сами спровоцировали свою казнь, публично проигнорировав приказ римского магистрата принести жертву на благо общества. То, что люди вот так ищут смерти, казалось бы не столько храбростью, сколько опасной глупостью. Маркус восхищался героической смертью, но она должна быть результатом личного решения, а не массовой истерии или группового фанатизма.⁵ Готовность встретить смерть должна быть оправдана рациональными аргументами, которые понравились бы обычному рациональному человеку.

1 Фронтон. *н.э. М. Саес. iv. 13* = Хейнс, i. 216.

2 *Мед. viii. 12.*

3 *viii. 14*: Какого бы мужчину вы ни встретили, сразу скажите себе: "каких принципов придерживается этот человек в отношении человеческих благ и бед".

4 *xi. 3. П. Брант* считает, что прямое упоминание о христианах является глоссой.

5 Ср. Ливий о массовом самоубийстве в Астапе (*xviii. 22. 511*) и Абидос (*xxxi. 17*), и Ф. Уолбанк в *JRS lv (1965), 11.*

Христианский аргумент о том, что Бог запрещает поклонение любому другому божеству, не имел такой привлекательности.¹ Римские боги не были ревнивы в этом смысле. Более того, такому человеку, как Марк Аврелий, у которого было мало надежд на личное бессмертие, уверенность мучеников в небесной награде показалась бы совершенно безосновательной. Поэтому ему их поведение казалось иррациональным, введенным в заблуждение и никоим образом не заслуживающим восхищения.

Но слабость позиции Марка также очевидна. Язычество не может предложить никакой награды после смерти за добродетель в этой жизни. Индивидуализм может противостоять коллективному движению только до тех пор, пока в этом движении не слишком много членов. Театральные элементы мученичества могут оказаться достаточно впечатляющими, чтобы утвердить в общественном мнении обоснованность верований, которые ранее считались причудливыми.

Стоицизм Марка Аврелия имел за собой очень долгую историю в греко-римском мире со времен эллинизма. Основные идеи были выражены и поддержаны поколением за поколением выдающихся людей. Из римского мира необходимо упомянуть только Цицерона, Сенеку, Эпиктета и Музония. Но стоицизм ни одного из его предшественников не кажется таким безрадостным, аскетичным и трудным, как у Марка Аврелия. Одним из главных вкладов стоицизма было то, что он позволял людям сохранять самоуважение, делая их независимыми от общепринятых ценностей. Стоик не был бы расстроен бедностью или неудачей до тех пор, пока он признавал, что стремился к добродетели, что прожил свою жизнь 'в соответствии с природой'.

В случае с Маркусом процесс развенчания коллективных ценностей лишил его почти всякого обычного удовлетворения. Прежде всего, подобно многим предшественникам, хотя и более решительно, чем они, он разрушает способность извлекать удовольствие из чувств. ` Как полезно, когда перед вами жареное мясо и другие продукты, представлять их в своем воображении как здесь мертвое тело рыбы, там мертвое тело птицы или свиньи. Или снова представить фалернское вино как сок виноградной грозди, пурпурную мантию - как овечью шерсть, окрашенную кровью моллюска, а половой акт - как растирание внутренних органов, сопровождающееся спазматическим выделением слизи ... вы должны делать это на протяжении всей жизни; когда вещи кажутся слишком заманчивыми, разденьте их догола, разруьте миф, которым они гордятся".²

1 Отчеты о судебных процессах: Х. Мусурильо (1972).

2 Мед. vi. 13. Об этом см. T.W. Africa (1965), 201 перевод которого цитируется.

Марк Аврелий, по-видимому, часто приходил в отчаяние от значимости всей человеческой деятельности. ` Вспомните, ради интереса, времена Веспасиана; вы увидите все то же самое: люди женятся, рожают детей, болеют, умирают, ведут войны, празднуют, торгуют, занимаются сельским хозяйством, льстят, самоутверждаются, подозревают, молятся о смерти других, ропщут на свою нынешнюю судьбу ... жаждет консульства, жаждет королевства. Затем обратимся ко временам Траяна; опять все то же самое; и та жизнь тоже мертва..."¹ Человек должен помогать другим людям, но в этом мало удовлетворения, поскольку вся человеческая деятельность и творения так незначительны *sub specie aeternitatis* и сам человек так незначителен. Маркус может сравнить жизнь с грязной водой в ванне: масло, пот и накипь.²

Более ранние римские стоики могли получать удовлетворение от достижений римских государственных деятелей республики, или от героизма борцов за свободу, или от величия римского государства. *Примеры* прошлого и величие Рима послужили стимулом для усилий, возможно, не стоических, но, тем не менее, человеческих. С точки зрения Марка Аврелия, слава великих людей длится ненамного дольше, чем у маленьких человечков, в то время как Римская

империя - всего лишь одно из череды королевств, которые возвышаются, падают и забываются. ` Сами имена прославленных героев древности теперь, так сказать, устарели.³ Камилл, Цезон, Волес, Дентат и немного позже Сципион и Катон, затем также Август, а затем Адриан и Антонин. Ибо все вещи быстро исчезают и становятся легендами, и вскоре их окутывает абсолютное забвение.

Если Марк Аврелий был в каком-либо смысле типичным представителем римского сенаторского сословия своего времени, то могло показаться, что стоицизм подошел к концу своей полезности для римской знати.

Трудно решить, насколько Марк Аврелий был характерным представителем сенаторского сословия своего времени. Но, похоже, он был типичным человеком в своей заботе о своем здоровье.⁴ В переписке между Марком Аврелием и Фронтоном было передано такое количество информации о здоровье писателей, которое не имеет аналогов в более ранних сборниках писем на латыни.

1 iv. 32.

2 viii. 24.

3 iv. 32. *υλωσσιματα* : слова вышли из употребления. Ср. Квинт. i. 8. 15 и Фаркуарсон (1944) об этом отрывке.

4 J. Beaujeu (1964), 5475.

Похуже, что возник новый жанр литературного письма.¹ Похоже, что многие современники разделяли интерес к болезни. Это была эпоха знаменитого врача Галена, который занимал более высокое социальное положение, чем любой врач в Риме. Его лекции по анатомии посещали представители высшего общества. В то же время на Греческом Востоке святилище Эскулапа в Пергаме процветало и привлекало огромное количество пациентов.² Аристид, одна из звезд Второй софистики, написал своего рода автобиографию, чтобы описать, как его жизнь была направлена медицинскими советами Эскулапа.³ Многие римляне отправились в Пергам, чтобы воспользоваться лекарствами, которые бог предлагал своим почитателям во сне, когда они спали в его святилище.⁴ Среди людей, павших жертвой лжепророка Александра из Абонутейха и оракула придуманного им бога-змеи, были также выдающиеся римляне.⁵

Интерес к болезни и ее излечению был связан с интересом к философии и религии. Научное исцеление основывалось на общих теориях природы человека, выдвинутых философами, и наиболее высококвалифицированные врачи изучали философию, прежде чем начать свои специализированные медицинские исследования. Для широкой публики медицина проливали свет на философию, и наоборот. Кроме того, валетудинаризм такого человека, как Аристид, включал в себя стремление к религиозному опыту, который можно было получить с помощью

курса храмового исцеления. Посещение Пергама было альтернативой инициации, подобной той, которой подвергся Луций в "*Золотом осле*" Апулея. 6 Без сомнения, многие прошли оба вида опыта. Но есть подозрение, что посвященных в мистическую религию все еще было довольно мало среди сенаторской аристократии.⁷

1 Письма были собраны в книге v 'Писем Марку Цезарю', предположительно как экспонаты своего рода. См. G. Бауэрсон (1969), 73 № 1.

2 См. там же. 5575.

3 Об Асклепии см. Э.Дж. и Л. Эдельштейн (19435). О *священных речах Аристиды*, К.А. Бер (1968).

4 Ж. Божье, соч. цит. по. 60 и далее.

5 Лукиан, *Александр, Лжепророк*.

6 См. ниже, стр. 220 и далее.

7 Недомогание, *Условия*, 779 г. о принадлежности сенаторов к египетским культам.

Не случайно, что великая семья, которая доминировала в обществе, посвященном мистериям Вакха в Кампании, была греческого происхождения, и что подавляющее большинство членов были греками из Греции или Малой Азии.¹ Императорское покровительство культу египетских богов продолжалось только в первой половине III века.² Вполне возможно, что посвящение стало обычным явлением в самых привилегированных кругах только тогда, когда оно начало угасать в низших классах.³

В трудах Апулея нам дается литературное представление о мотивах, которые приводили людей к посвящению. В социальном плане он, конечно, был гораздо ближе к авторам из сенатского общества, чем к массе, например, почитателей Исиды.⁴ Он был очень богатым человеком и, без сомнения, входил в число лидеров общества проконсулов Африки.⁵ Он получил очень основательное латинское литературное образование,⁶ и почти наверняка провел некоторое время в самом Риме, возможно, в качестве адвоката.⁷ Но его мировоззрение, очевидно, было гораздо менее традиционным, чем у его современников—римских сенаторов - по крайней мере, насколько это отражено в литературе. Можно предложить различные объяснения. Апулей, несомненно, обладал очень оригинальным умом: его стиль прозы является ярким свидетельством этого.⁸ Затем он получил очень основательное греческое образование в самой Греции.⁹ В результате он был последователем не стоицизма, а неоплатонизма, философии, которой предстояло доминировать в философской мысли в ближайшие столетия.¹⁰ Наконец, он не был ни по рождению, ни по месту жительства римлянином из города Рима.

1 А. Вольяно и Ф. Кумон (1933); А. Брюль (1953); Ж. Божье, соч. 63 и далее.

2 Недомогание, *Состояния*, 437 и далее. Существует параллель между новой династией Септимия Севера и более ранними династиями Флавиев (см. Выше, стр. 1802). Всегда следует отличать поклонение египетским богам по общественным причинам, например, из-за победы, поставок зерна или раскрытия заговора, от поклонения по личным причинам.

3 Недомогание, *Условия*, 451 и далее; ср. культ Кибелы, который в Риме был общественным культом, введенным для того, чтобы заручиться поддержкой богини для находящегося в тяжелом положении сообщества (Латте, *р.Р.* 258). Самое раннее свидетельство инициации с помощью *тауроболиума* относится к 295 году н.э. (*C.I.L.* vi. 505). См. J.F. Matthews (1973), 1789; J. Rutter (1968).

4 О социальном происхождении почитателей египетских богов см. Недомогание, *Состояния*, 71 и далее; 43%. имеют греческие имена. Среди них большая доля вольноотпущенников или даже рабов (там же. 75 и далее). Их можно было встретить среди муниципальных судей, особенно в Кампании (там же. 81 и далее) и в гораздо меньшем количестве в конном строю (там же. 79), и их было еще меньше в сенаторском классе или армии. Типичным поклонником Исиды был горожанин скромного достатка — скорее всего, ремесленник или лавочник, там же. 101 и далее.

5 Это следует из того факта, что он был провинциальным первосвященником (*Флорида*, 16. 38). (Это, несомненно, жречество, которое можно было бы назвать высшей честью Карфагена.)

6 М. Бернхард (1927), 364.

7 П.Г. Уолш (1970), 249 и М. Хиктер (1944), 15 и далее; (1945), 61 и далее

8 М. Бернхард (1927).

9 *Флорида*, 18.5; *Апол.* 23. 2.

10 Неоплатонизм: Т. Уиттакер (1928); Р.Т. Уоллис (1972); Ф. Реген (1971).

Большая часть его взрослой жизни прошла в Северной Африке. Как крупный землевладелец, он сильно отличался от вольноотпущенников, лавочников и ремесленников, составлявших основную массу последователей Исиды в Италии.¹ Но у него были с ними две общие черты. Он испытал отсутствие корней из-за того, что не жил в своей родной общине Мадаура, и большую часть своей жизни испытывал недостаток моральной поддержки от жизни в сообществе, в котором вырос.² Во-вторых, его философия была связана с божеством как источником силы.³ и с установлением отношений между ним и индивидом многими средствами, включая магические.⁴ Можно сказать, что философия платонизма представляет собой мистическую религию для использования отдельным человеком, в противоположность сообществу. Результатом всего этого является то, что труды Апулея дают хорошее представление о подоплеке религиозной трансформации, которая происходила в Империи.

"Апология Апулея" 5 - первое сохранившееся литературное произведение на латыни, отражающее атмосферу жизни провинциального городка. Апулей произнес эту речь в свою защиту, когда его судили за магию в Сабрате в 1589 году. Между прочим, это единственная полная латинская судебная речь, полностью сохранившаяся с античных времен, если не считать речей Цицерона. В ходе своей защиты Апулей дает яркое описание социального контекста, в котором возникли обвинения. Мы находимся в обществе небольшого городка Оза (Триполи) и его обширной сельской территории. Это религиозное общество. Ожидается, что мужчины время от времени будут заходить в храм для молитвы.⁶ В поместьях есть священные места, святилища, посвященные рощи, священные камни.⁷ Проходя мимо святого места, человек прикладывает руки к губам в молитвенном жесте. Первые плоды предлагаются богам земледелия.⁸

1 См. стр. 216, п. 4 выше.

2 Это основная тема "*Метаморфоз*", ср. ниже, стр. 220.

3 Можно было бы сказать, что в то время как стоицизм был озабочен преимущественно имманентным порядком и регулярностью вселенной, неоплатоников в первую очередь интересовал источник творческой силы, стоящий за вселенной. О различии (впервые предложенном Дж. П. Вернантом) см. С.К. Хамфриз, *Дедал* (1975), 912.

4 *Апол.* 26: "Магия - это наука, приемлемая для богов, хорошо разбирающаяся в культе и уважении, которое следует оказывать им, благочестивая и сведущая в божественных вещах". Хорошая магия, которая приближает людей к божественному, отличается от плохой магии, которая использует заклинания в манипулятивных целях (*ibid.* 27. 5 и далее).

5 Ср. А. Абт (1908) и П. Браун (1972), 11946, о колдовстве.

6 *П.* 56.4.

7 56.6.

8 56.5.

Апулей носит с собой изображение бога, которому он делает подношения.¹ Изображение изображает Меркурия, потому что скульптор сделал его таким², но на самом деле оно представляет первопричину, Бога.³ Апулей часто был посвящен в мистические культы.⁴ Многие из его сограждан являются посвященными Вакха.⁵

Мир полон зловещих событий. Женщина, у которой умер муж, является женщиной с дурным предзнаменованием.⁶ Плодородные поля и растущая кукуруза являются благоприятным фоном для свадьбы.⁷ Аплодисменты после лекции считаются хорошим предзнаменованием в том случае, если приглашенный лектор решит жениться в этом месте.⁸

Существует всеобщая вера в возможность магии. Люди боятся заклинаний, и в этой связи необразованные люди особенно подозрительно относятся к философам — неудивительно, если мы вспомним истории, которые Филострат написал об удивительных способностях своего героя-философа Аполлония Тианского. Философы в целом и Апулей в частности согласны с тем, что магия возможна,⁹ и предлагают "научные" теории для ее объяснения.¹⁰ Согласно Апулею, магия осуществляется с помощью демонов, занимающих промежуточное положение между Богом и людьми. Апулей также допускает возможность гадания через медиума в состоянии транса, когда божественная душа временно отделяется от тела.¹¹

Магия и медицина сильно различаются в оценке, но не в технике или материалах. Апулей изучал рыбу, изучал различные образцы и даже препарировал их.¹² Враги утверждали, что его интерес был магическим, ¹³ он — что это было философское и медицинское направление.¹⁴ Магия вызывала бурные эмоции. Самого факта, что Апулей процитировал имена известных авторов по магии, было достаточно, чтобы вызвать бурю негодования в суде. Враждебность к магии проявлялась не без разбора, а в легко определяемом социальном контексте. Обвинение, выдвинутое против Апулея, возникло при обстоятельствах, при которых подобные обвинения выдвигались, а иногда и до сих пор выдвигаются, во многих обществах, разделенных большим расстоянием по месту и времени.

1 63.4.

2 61.

3 64.

4 55. 8; 56. 7 (в Греции).

5 55.8 (Свобода в Африке).

6 92. 8.

7 88. 4.

8 73. 3.

9 25 и далее; 42 и далее

10 43.

11 43.3; Э.Р. Доддс (1973), 156210: "Сверхъестественные явления в классической древности", особенно 199 и далее.

12 41. 1.

13 33. 4.

14 27. 6; 40. 1 фф.

15 91.1, а обвинение в магии возбудило народные чувства против Апулея, 82.

В основе дела лежала напряженность в семье. Апулей женился на богатой вдове. Брат ее покойного мужа и тесть старшего сына от первого брака опасались, что Апулей получит имущество вдовы.¹ И так, когда старший сын умер, Апулею предъявили официальное обвинение в том, что он использовал преступную магию, чтобы заманить вдову замуж.² В то же время ему пришлось ответить на инсинуации о том, что он стал причиной смерти своего пасынка.³

Предыдущее поведение Апулея и его жены усилило бы негодование обвинителей и вызвало бы более широкое сочувствие. Женщина уже давно должна была выйти замуж за брата своего покойного мужа.⁴ Ее брак с Апулеем нарушил контракт. Более того, брачный пир проходил за городом, а не, как ожидалось, в городе.⁵ Смена места проведения сэкономила значительные расходы на подарки широкой публике, которая позвонила бы в город, чтобы поздравить.⁶ Без сомнения, скупость вызвала возмущение. Многие с нетерпением ждали бы свадебной щедрости в большом доме как положено. Наконец, покойный пасынок оскорбил свою вдову и ее родственников, не завещав ей ничего, кроме материала для одежды, причем такого, какие носят проститутки.⁷ Можно добавить, что Апулей принадлежал к знатной семье. Он был не только богат, но и высокообразован и много путешествовал. Он чувствовал и, без сомнения, время от времени проявлял презрение к более деревенским представителям класса землевладельцев своего города.⁸ В этом случае сработала бы значительная социальная зависть. В этих обстоятельствах к тому, что казалось бы чрезвычайно слабым доказательством (конечно, у нас есть только отчет Апулея), можно было бы отнестись серьезно. Обладание зеркалом,⁹ покупка определенных видов рыб, ¹⁰ заказ карманной статуэтки бога, ¹¹ якобы безобидные упоминания о мальчиках¹² или зубном порошке¹³ в поэзии Апулея были выдвинуты проконсулом Африки в качестве основного обвинения.

¹ 90 и далее. Собственность лежит в основе всего этого дела. Защита Апулея заключается в том, что он получил лишь небольшое приданое и никоим образом не передал имущество своей жены своим пасынкам — совсем наоборот (99 и далее).

² 27. 7; 41. 5.

³ 1. 5; 2. 1.

⁴ 68. 5.

⁵ 87. 9 и далее

⁶ 87. 10.

⁷ 97. 5.

⁸ 16. 1011; 98.2.

9 13.5.

10 31.

11 61.

12 912.

13 6.5.

В случае оправдания Апулея.¹ Но неписанный обычай маленького городка Эа был соблюден.

Столь же информативны, как и *Апология* Апулея, его *Метаморфозы*. Как первое позволяет нам поместить в социальный контекст множество свидетельств о прогрессе магии, так и второе дает нам уникальную точку зрения верующего на обращение в один из мистических культов, в данном случае в культ Исида.²

В отличие от Апулея в "*Апологии*", Луций в "*Метаморфозах*" находится не у себя на родине. На самом деле, именно его отсутствие дома в поисках впечатлений привело его к неприятностям.³ Жаждающий испытать магию и секс⁴ он находит и то, и другое, и превращается в осла. Именно от этой трансформации его спасает Исида, и он находит в поклонении Исиде способность справляться с желаниями, которые его погубили. Таким образом, можно увидеть отправные точки его обращения: одиночество жизни без поддержки семьи или местного общества, интеллектуальное беспокойство и ощущение, что над ним доминируют его сексуальные влечения. Возможно даже, что нам предназначено рассматривать интеллектуальное и сексуальное беспокойство как факторы, которые мешают мужчинам спокойно сидеть дома.

Богиня является Луцию и другим своим почитателям во снах. Она часто появляется и даже руководит ходом инициации Луция, посылая скоординированные сны Луцию и священнику, ответственному за его дело.⁵ Поклонение богине приносило огромное счастье.⁶ Созерцание ее статуи стало величайшим удовольствием в жизни.

Исида - верховная богиня мира, единственная правительница человечества, царица небес. Поклонение всем другим богиням языческого пантеона на самом деле направлено на нее, поскольку имена других богинь на самом деле являются ее именами. Но культ и имя Иисиды - это те, которые действительно принадлежат ей.⁷

Поклонение Исиде, конечно, строго институционализировано. У нее есть храм с иерархией жрецов, впечатляющими процессиями и символами. Визуально культ подчеркивает свое египетское происхождение.

1 Правдоподобная гипотеза А. Абт (1908), 88.

2 П.Г. Уолш (1970), 176 и далее.

3 Там же. 177 на *Met.* xi. 15.

4 ii. 6. 1; iii. 19.4; ср. предупреждения, i. 7.8; 8. 1.

5 xi. 19. 2; 24. 4; 29. 1. 3. Она ведет Люциуса шаг за шагом.

6 xi. 19. 1; 24. 5.

7 xi. 23; 5.

Очевидно, что это не относится к повседневному греческому или римскому миру.¹ В институт вступают в процессе инициации. В основе этого было своего рода драматическое представление, в ходе которого посвящаемому показывали вселенную и царства богов подземного и верхнего миров.² Вероятно, что для этой цели посвященный каким-то образом отождествлялся с солнцем и ему позволялось видеть то, что видит солнце в ходе своего путешествия над землей и под ней.

Посещение подземного мира было своего рода смертью, а инициация - своего рода возрождением. Таким образом, можно было бы ожидать, что жизнь после смерти будет следствием инициации. До определенного момента это так. Люциус будет поклоняться Исиде всю жизнь, а также после смерти.³ Но жизни после смерти уделяется гораздо меньше внимания, чем в христианстве. На самом деле надежда на вечную жизнь не предлагается явно. Непосредственным результатом посвящения является перестройка этой жизни. Богиня позаботится о профессиональных интересах посвящаемого.⁵ Она продлевает его жизнь.⁶ В любом случае, она освободит его от тирании Фортуны.⁷ Нам трудно ощутить всю значимость этого. Возможно, это помогает представить себе удручающий эффект представления о том, что все происходящее в мире предопределено, и что никакие человеческие усилия не могут ничего изменить в этом, и что, хотя никакая божественная милость не принесет облегчения, существует вероятность того, что судьба может быть отклонена враждебной магией. Если Исида смогла освободить людей от этого ограничения, она вернула цель человеческим усилиям.

Исида требовала чистоты от своих поклонников.⁸ Перед посвящением Луций должен был пройти ритуальное омовение и десять дней обходиться без мяса и вина.⁹ Латиноамериканские поэты неоднократно жаловались на то, что их подружки отсутствовали перед праздниками Исиды.¹⁰

1 Недомогание, *Состояния*, 217 и далее; *Met.* xi. 812.

2 xi. 24. 7; ср. R.E. Witt (1971), 15864.

3 xi. 6: in ipso subterraneo semirotundo me quam vides Acherontis tenebris interlucentem ... campos Elysios incolens ipse ... adorabis.

4 Физической смерти и жизни после нее уделяется меньше внимания, потому что инициация описывается как смерть, и в некотором смысле с этого начинается жизнь после смерти. См. Нок нашей эры (1932), 34457; (1972), 296305, о мистических религиях и загробной жизни.

5 xi. 20. 4; 28. 6; 30. 3.

6 ii. 6. 7; это может означать только метафорическое продление жизни при инициации, описанное в 21.7.

7 xi. 15. 25: ... pristinis aerumnis absolutus Isidis magnae providentia gaudens Lucius de sua Fortuna triumphat. Nam cum coeperis deae servire tunc ... senties fructum tuae liberatatis.

8 19. 3; 6. 7.

9 23. 12.

10 Овидий, *Amor.* ii. 13. 718; iii. 9. 33; Тибулл, i. 3. 2334; Пропозиция ii. 33.2.

Посвященные брили волосы¹ и носили специальную одежду.² Эти предписания можно было бы отвергнуть как требования исключительно ритуальной чистоты, но такая интерпретация не соответствует духу басни Апулея. Исида - нравственная богиня. Она жалеет Люциуса из-за его изначальной невинности,³ и ее помощь означает не только то, что он спасен от неприятного физического положения, но и то, что он освобожден от моральных недостатков, наказанием за которые было это положение.

Поклонение Исиде, проиллюстрированное Апулеем, имеет много общих черт с христианством. В ее поклонении участвовала вся личность. Это давало надежду на новое начало в жизни.

Религия Исиды устанавливала стандарты ритуальной, но также и моральной чистоты. Священник действовал в некоторой степени как моральный наставник.⁴ Поклонение Исиде находилось за пределами общественного богослужения в городе. Это была религия, которая была выбрана, а не приобретена по рождению. Ядро ее общин составляли иммигранты с греческого Востока.⁵ Чужеродность никоим образом не скрывалась, а использовалась в своих интересах, как реклама экзотической, но очень древней мудрости.

Но были и существенные различия. Человек становился поклонником Исиды на всю жизнь, но поклонение Исиде не было исключительным. Мужчины вступали в сообщество почитателей Исиды, чтобы удовлетворить свои индивидуальные религиозные потребности. Тогда поклонение богине стало бы доминировать в их жизни так, как никогда не было в традиционном римском богослужении. Но нет никаких оснований предполагать, что Исида освобождала своих последователей от существующих обязательств перед богами их дома или общины. Прежде всего, приверженцы Исиды создавали частные религиозные организации. Они ни в коей мере не стремились вытеснить древние культы, осуществляемые сообществом для сообщества. Исида и Юпитер могли сосуществовать бесконечно. Также может показаться, что, помимо ритуала, порядок действий общин Исиды в меньшей степени регулировался фиксированными правилами прецедента и обычая, чем в христианских общинах. Решения относительно того, кто

должен быть инициирован, принимались богиней, и ее инструкции посылались через сны.⁶ Очевидно, что процесс формальной организации, в отличие от зависимости от *специального* вдохновения, зашел гораздо дальше, чем в христианских общинах.

1 Мет. хі. 30. 5.

2 Во время посвящения, хі. 24. 14 и после.

3 хі. 6. 7; 16. 9.

4 Случайно ли, что Луций посетил свой родной город после посвящения (хі. 26. 1)?

5 См. выше, стр. 216, п. 4.

6 хі. 21. 4; 22. 5; 27. 8.

Также мало свидетельств официальных договоренностей между сообществами Isіas в разных городах.

Надписи свидетельствуют о том, что поклоняющиеся ИГИЛ считали себя принадлежащими к определенной общине и определенному храму.¹ Когда Луций покинул Коринф, он официально попрощался там с богиней Исидой. По прибытии в Рим он был принят как поклоняющийся Исиде на основании своего посвящения в Коринфе,² но на самом деле он прошел еще два посвящения в Риме. Одевание, в которое он был облачен после посвящения в Коринфе, осталось в Коринфе, и в любом случае оно не было бы действительным в Риме.³ Луций не ожидал второго и третьего посвящений. Очевидно, не существовало формального правила относительно того, что делалось, когда поклоняющийся Игил переходил из одной общины в другую. Опять же, очевидно, что не было ничего похожего на чувство принадлежности к единой Церкви, объединявшей разрозненные христианские общины.

2. Крах и трансформация в Третьем веке

Правление Марка Аврелия было последним в "золотом веке" Римской империи. После его смерти люди осознали, что обстоятельства в империи меняются, и, как они думали, к худшему.⁴ Внезапного бедствия не было. Сначала было правление сына Марка Аврелия Коммода (180-192 г. н.э.), которого можно сравнить с Нероном в том смысле, что он по характеру не подходил на роль императора.⁵ После убийства Коммода, как и после самоубийства Нерона, сменилась череда недолговечных правителей, и сильный император появился только после гражданской войны. Это был Септимий Север (193-211 гг. н.э.), который реорганизовал империю и основал новую династию.⁶ В этом его можно сравнить с Веспасианом. Но с 69 года напряженность в структуре общества усилилась.

1 Недомогание, *Состояния*, 147; *Выполнено*. xi. 29.

2 xi. 26. 3.

3 xi. 29.

4 G. Alföldy (1974).

5 А.Р. Бирли (1969).

6 А.Р. Бирли (1971) трезво поправляет М. Ростовцева (1926), который стимулирующим образом преувеличил элемент революционного военного деспотизма в правление Септимия Севера.

Нововведения, введенные (или только принятые и подтвержденные) Севером, были более далеко идущими, а его обращение с оппонентами в сенате - гораздо более безжалостным.¹ Остальные императоры династии Северов, Каракалла (211-17 год н.э.), Элагабал (218-217 год н.э.) и Александр Север (222-235 год н.э.), все умерли от покушения после короткого правления. Тем временем империя продолжала процветать. Но убийство Александра Севера в 235 году н.э. положило конец династии и лишило империю великого стабилизирующего фактора династической лояльности, в результате чего, как в 69 и 192 годах н.э., различные армии чувствовали себя свободными провозглашать императором своего собственного командующего. Теперь империя вступила в темный век, который длился около пятидесяти лет.

История до 229 года н.э. была написана современником Кассия Диона (с 163 по 229 год н.э.), который описал свое собственное время, чтобы завершить обширную историю Рима с момента его основания.² Дион был сенатором, советником нескольких императоров и дважды консулом. Он стоит в конце длинной череды римских историков-сенаторов.

Но Дион был греком. Он происходил из старой и богатой семьи из Никеи. Вполне вероятно, что он был потомком Кассия Асклепиодота, чье имущество было конфисковано Нероном из-за его дружбы с Бареей Сораном, известным членом оппозиционной группы стоиков и жертвой этого императора. Семья, образование и культура Диона были греческими, но политически он чувствовал себя римлянином. "Его отождествление с Римом является полным и неоспоримым, и точно так же, как не возникает мысли о враждебности, так и похвала излишня"³.

Как историк-сенатор, Дион имел много предшественников на латыни. Но у него не было современников.⁴ Признаком катастрофического сужения, постигшего латинскую литературную цивилизацию, было то, что последний историк-сенатор был греком и писал по-гречески, точно так же, как Марк Аврелий, последний римский стоик, использовал греческий язык для записи своих философских мыслей.

В греческом мире все еще были живы традиции Геродота и — что особенно актуально в случае Диона — Фукидида. Существовало множество историй о событиях в восточных провинциях⁵, в то время как Аппиан не так давно применил эту традицию к римской истории, написав обширное повествование о войнах республики.

1 G. Alföldy (1968).

2 Ф. Миллар (1964).

3 Там же. 190.

4 Не было латинских авторов, писавших непрерывные истории. Септимий Север написал автобиографию, и там был Мариус Майксмус, автор имперских биографий и — возможно — его двойник, 'Игнотус' Р. Сайма. См. Р. Сайм (1971); Алан Камерон (1971). Т. Барнс (1970) показывает, что так называемая *Kaisergeschichte* была написана в четвертом веке.

5 Ф. Миллар (1969).

Возможно, справедливо будет сказать, что, изучая римскую историю и отождествляя себя с ней, греческие сенаторы или чиновники всаднического сословия ассимилировали себя с имперским народом, гражданство которого они получили и чьи административные обязанности начали разделять.

Принимая во внимание тот факт, что эти греки сохранили свою собственную литературную цивилизацию, их можно сравнить с более ранними историками итальянского происхождения, такими людьми, как Ливий или Веллей, которые писали римскую историю при Августе и Тиберии.

Дион приложил реальные усилия, чтобы понять конституционную и институциональную подоплеку римской истории. Это особенно очевидно в его рассказе о правлении Августа.¹ Систематически регистрируются основание принципата, поселение в 27 году до н. э. и его последовательные модификации. Как и более ранние историки-сенаторы, Дион стремится показать, что Август установил монархию и что восстановление республики было притворством. Тем не менее, он, очевидно, серьезно относился к конституционным установлениям, установленным при Августе, считая, что они обеспечивали правила, по которым Римская империя управлялась с тех пор.²

Дион был недоволен состоянием империи. Он считал, что после смерти Марка Аврелия золотой век сменился веком железа и ржавчины.³ Его рассказ показывает, что Септимий Север, несомненно, был высокоэффективным императором, но также и то, что он был гораздо более безжалостным, чем Марк и его 'хороший' предшественник. Более того, три последних императора - Каракалла, Элагабал и Александр Север - все по-своему были неудовлетворительными.

Повествование Дио раскрывает более тревожное, потому что более фундаментальное развитие событий. Это было в положении армии. Тот факт, что империя получила в дар армию, снова был продемонстрирован в 192 году нашей эры, и после этого людям не позволялось забывать об этом. Армия больше никогда не могла восприниматься как нечто само собой разумеющееся,

как это было долгое время в недавнем прошлом. Дио это не нравилось. Его чувства похожи на те, которые многие испытывают по поводу усиления власти профсоюзов сегодня.

1 Ф. Миллар (1964), 33102.

2 Там же. 10219. См. также J. Bleicken (1962); F. Flach (1973).

3 Дио, *Эпит.* lxxii (lxxi), 36. 4.

Новая атмосфера описана в предсмертном совете Септимия Севера своим сыновьям: "Сохраняйте единство, обогащайте солдат и презирайте всех остальных"¹. Одним из тревожных последствий стало понижение социального ранга. Люди, прошедшие военную карьеру, могли достичь самых высоких постов, даже в самой империи, способом, который раньше был немыслим.² Дион также беспокоился о военной дисциплине,³ и имел на то причины. Будучи губернатором провинции, он пытался дисциплинировать войска в Паннонии и навлек на себя их непреходящее негодование. Преторианская гвардия проявила солидарность с паннонскими войсками и оказала давление на императора, в результате чего Диону не разрешили проживать в Риме во время его второго консульства.⁴ Ближе к концу его жизни произошло возрождение персидской империи, которая должна была стать угрозой для восточных провинций на столетия вперед. Дио считал это опасным только из-за недисциплинированности армии.⁵

Дион критически относился к состоянию империи. Но он не встроил свою критику в структуру своего повествования. Вместо этого он перенял фукидидовскую технику использования речи как средства для общих размышлений.

Рассказу о поселении в 27 году до н.э. предшествует дискуссия между Агриппой и Меценатом о наилучшем способе управления империей. Меценат предлагает многочисленные реформы, реформы, относящиеся не к эпохе Августа, а к эпохе Диона. Список исчерпывающий: место сената в империи, управление городами, набор в армию, использование *всадников*, управление Италией, роль императорского совета.⁶ Дион думал об этих вопросах. Но эта мысль едва ли прослеживается в истории, которая представляет собой чисто фактический годовой отчет о событиях каждого царствования.

Что касается религиозных событий, Дион проявляет ту же сдержанность, что и более ранние авторы сенаторской литературы. Если отступничество от богов предков к христианству и беспокоило его, то в сохранившихся отрывках его истории мало что указывает на это. Дио позволяет меценатам выступать за судебное преследование религиозных новаторов, практиков черной магии и гадания, а также философов.⁷ Вполне вероятно, что он имел в виду христиан, когда предупреждал о религиозных новаторах, но, конечно, правила такого рода были известны в Риме с давних пор.

1 Dio, lxxvii (lxxvi), 15. 2.

2 lxxix (lxxviii), 41. 14; lxxx (lxxix), 7.2.

3 lxxix (lxxviii), 1. 3; 3. 4.

4 lxxx. 5.

5 lxxx. 4.

6 Maecenas' speech: Dio, lii. 1440.

7 lii. 36.

За очень немногими исключениями, такими как неудача римлян при взятии Хатры¹ и чудо с дождем Марка Аврелия 2, рассказ Диона полностью и традиционно светский.

Новая религиозность лишь незначительно проявляется в истории. Вундеркинды всегда фигурировали в римской историографии, и даже образованные люди, в общем и целом, никогда не переставали верить в их достоверность. Но у читателя Диона создается впечатление, что сенаторы и даже императоры времен Диона были более чувствительны к знакам и, вероятно, распознавали их гораздо чаще, чем их предшественники. Сверхъестественные послания стали более обыденными. Это несколько раз проиллюстрировано тем, что Дио говорит о своей собственной жизни.

Первой книгой Диона был памфлет о снах и предзнаменованиях, предсказавших восшествие на престол императора Септимия Севера.³ Это было чисто дипломатическое произведение. Император поблагодарил его, и следующей ночью Диону приснилось, что божественный дух Удачи (το δαίμονον) приказал ему написать историю гражданских войн Севера. Это тоже получило одобрение императора, и Дион решил расширить его до полномасштабной истории римлян. Это была огромная задача. Ему потребовалось двадцать два года, чтобы добраться до Нашей эры

192. Он получал поддержку от богини Удачи, которая неоднократно являлась ему во снах. Через некоторое время после смерти Септимия Севера ему приснилось, что покойный император приказывает ему написать также историю сына и преемника Септимия, Каракаллы.⁴ Без сомнения, сны подсказали Дио, что он хотел бы сделать в любом случае. Раньше в жизни его озадачил рисунок, изображавший ответ, посланный оракулом Амфилоха в Малле в Киликии: на нем был изображен мальчик, душащий двух змей, и лев, преследующий олененка. Позже он узнал, что человек, которому было адресовано предсказание, вместе со своим братом были задушены по приказу императора Коммода. Он пришел к выводу, что именно это имел в виду оракул.

1 Dio, lxxviii. 31.

2 См. выше, стр. 21112.

3 Dio, lxxiii (lxxii), 23. 1.

4 lxxix (lxxviii), 10. 12.

Предполагается, что если бы мужчина совершал героические поступки, его отождествляли бы с мальчиком (Геркулесом), а не со змеями, и предсказание было бы столь же хорошо исполнено.¹ Дион испытал пророческую силу реки Аоус в Аполлонии в Иллирии. Чтобы посоветоваться с оракулом, человек произносил молитву, а затем бросал благовония в воду.

Если река принимала это, молитва была исполнена. Реку могли не допрашивать о смерти или браке — предположительно, чтобы предотвратить политически мотивированные расследования. Дио пришел к выводу, что утверждения, выдвинутые в отношении оракула, были обоснованны.²

Дион рассказывает о нескольких случаях, свидетелем которых был он сам, которые иллюстрируют, как люди всех классов были готовы распознать божественное послание. Когда император Коммод собирался сражаться на арене в качестве гладиатора, он приказал сенату присутствовать в кавалерийском снаряжении и шерстяных плащах. Сенаторы вспомнили, что это было платье, которое надевали на императорских похоронах. После представления шлем императора вынесли с арены через ворота, через которые обычно выносили мертвых. Дион уверяет нас, что каждый из сенаторов был убежден, что это предзнаменование скорой смерти Коммода.³

Узурпатор Дидий Юлиан, которого ненавидели и боялись сенаторы вообще и Дион в частности, совершал жертвоприношение за пределами здания сената в присутствии сената и военного эскорта. Внезапно вокруг солнца появились три звезды. Солдаты, указывая друг другу на них, заметили, что они предвещают несчастье для императора. Сенаторы тоже видели звезды, и хотя они не осмеливались смотреть на них, надеялись и молились, что они действительно могут быть *злым* предзнаменованием. События доказали, что так оно и было.⁴

Септимию Северу на разных этапах его карьеры снились вещие сны. Став императором, он опубликовал предсказания о своем приходе к власти.⁵ Победе Севера над его соперником Нигером способствовали признаки, которые воодушевили его собственную сторону и обескуражили оппозицию. Самым важным был шторм, сопровождавшийся громом и молниями, которые били прямо в лица воинов Нигера во время решающей битвы. В результате обе стороны почувствовали, что боги благоволят Северу, и армия Нигера была деморализована.⁶

1 Dio. lxxiii (lxxii), 7. 12.

2 xli. 45.

3 lxxiii (lxxii), 21. Cf. lxxiv. 4.

4 lxxiv (lxxiii), 14. 4.

5 lxxv (lxxiv), 3. Ср. Выше, стр. 180 о подобном поведении Веспасиана.

6 lxxv (lxxiv), 7. 7.

Ранее паннонский жрец Юпитера поднял боевой дух сторонников Севера, когда ему приснилось, что чернокожий человек (нигер) проник в лагерь Севера и был убит в нем.¹ В начале гражданской войны между Севером и Альбином люди, наблюдавшие за скачками в Риме, внезапно и, как казалось, спонтанно вознесли молитвы за государство. Присутствующие сенаторы, в том числе Дион, приняли это за какой-то божественный знак и забеспокоились, что бы это могло значить. Их опасения усилились из-за пожара в небе на севере и мелкого серебряного дождя. Дио записывает, что он использовал серебро для изготовления нескольких монет, которые сохраняли свое покрытие в течение трех дней.²

Сон, касающийся наследования империи, был воспринят чрезвычайно серьезно. В 205 году сенатора обвинили в государственной измене в его отсутствие. Говорили, что его старой няне приснилось, что он станет императором, и это побудило его прибегнуть к магии. Дело было расследовано, и выяснилось, что второй сенатор, лысый мужчина, присутствовал при том, как медсестра рассказывала свой сон. Это открытие означало, что лысые сенаторы были в серьезной опасности, и когда отчет был зачитан в сенате, это вызвало всеобщую тревогу. Все головы повернулись к безволосым сенаторам, бормоча: "Это так и так?" Дио невольно ощупал свою голову, чтобы убедиться, что волосы все еще на месте! Человек был идентифицирован как лысый сенатор, о котором идет речь, и немедленно казнен.³

Ценность *истории* Дио как источника для изучения религиозных течений ограничена. Мы узнаем, что сенаторы и императоры были чувствительны к знакам. Они также использовали астрологов и, особенно 'плохие' императоры, магию.⁴ В более поздних книгах Диона знаки всегда связаны с конкретными событиями. О них не сообщается в начале года, и нет упоминания об умиротворении вундеркиндов. Но в остальном отношения между богами и государством традиционны. История остается по сути светской, и *примеры*, указывающие на религиозную мораль, практически отсутствуют. Отношения бога и людей - это не проблема, на которую история призвана пролить свет.

Вскоре после того, как *история* Диона завершилась убийством Александра Севера, последовал затянувшийся кризис империи третьего века.

¹ Dio, lxxv (lxxiv), 8. 12.

² lxxvi (lxxv), 4. 7.

3 lxxvi (lxxv), 9. 24.

4 Использование магии было обычным явлением для злоупотреблений "плохими" императорами: J. Ziegler (1970), 1825, приводит примеры Dio, lxxviii (lxxvii), 18.4; lxxx. 11; lxxiii. 16.5.

За пятьдесят лет между смертью Александра Севера (235 г.) и восшествием на престол Диоклетиана (284 г.) сменилось около двадцати императоров, которых можно назвать легитимными, не считая номинальных соправителей, созданных некоторыми из них, не говоря уже о сонме узурпаторов, которые время от времени правили частями империи, обычно лишь на короткие периоды, но иногда, как Постум в Галлии, почти на десятилетие". Это характерно краткое изложение "анархии третьего века" А.Х.М. Джонсом.¹ Кроме того, существовала хроническая чрезвычайная военная ситуация. Впервые Римской империи пришлось выдерживать сильное давление одновременно на многих границах; вторжения армий возрожденной персидской империи на Востоке совпали с массовыми миграционными перемещениями германцев на Западе. Чума, которая была занесена в империю в правление Марка Аврелия, разразилась последовательными эпидемиями, охватившими многие провинции. Пограничная оборона пала. Западные и Балканские провинции неоднократно подвергались опустошению немцами, а Сирия - персами. Временами, должно быть, казалось, что империи не выжить.²

Мы очень плохо информированы о политической и военной истории этого периода. Как уже упоминалось, латинских историков вообще не было. Грек Геродиан выводит историю империи немного дальше Диона, то есть до восшествия на престол Гордиана III в 238 году н.э. ³ Тот факт, что он писал, когда кризис еще больше продвинулся вперед, позволяет ему анализировать некоторые из его причин немного более четко, чем Дион, которому он значительно уступает как автор достоверных фактов.⁴ После него воцаряется тишина.⁵ Греческие истории, написанные во второй половине третьего века, не сохранились. В ТРЕТЬЕМ веке действительно был издан значительный объем христианской литературы, особенно в Северной Африке и Египте.⁶ Из нее мы узнаем о распространении христианства и его прогрессе среди литературных кругов. У нас есть современные сведения о всеобщих гонениях, начатых против церкви императорами Децием и Валерианом.

1 А.Х.М. Джонс (1964), 23.

2 Об анархии третьего века см. С.А.Н. xii (1939), особенно 165-231, А. Альфельди; М. Ростовцев, S.E.H.R.E. (Оксфорд, 1926), ix-xii. О кризисе в глазах современников см. G. Alföldi (1974). Другие статьи, цитируемые в библиографии. Смотрите также библиографию глав о третьем веке в H. Temporini, A.N.R.W. ii. 2. 551 и далее.

3 Э.К. Эхолс (1961).

4 G. Alföldi (1971), 427-49.

5 См. выше, стр. 224, п. 4.

6 Дж. Фонтейн (1968).

Мы особенно хорошо информированы о событиях в Карфагене благодаря трудам Киприана.¹ Мы можем проследить развитие мысли Киприана о кризисе империи: в течение некоторого времени, около 350 года, он пришел к выводу, что конец света, должно быть, близок, но позже, похоже, решил, что империя и мир, в конце концов, сохранятся.²

Тот факт, что у нас есть значительное количество христианской литературы, показывает, что отсутствие светских текстов и, следовательно, информации о войне и правительстве происходит не просто из-за анархии гражданских и внешних войн. Характер свидетельств изменился, потому что общество трансформировалось. Мир поздней империи только зарождался, или, по крайней мере, новые модели жизни, которые постепенно развивались на протяжении веков, теперь прорвались сквозь древние условности и стали проявляться повсюду. Характер литературных свидетельств отражает новую силу христианства в некоторых провинциях империи, а также потерю интереса к современному миру со стороны авторов и читателей светской литературы, особенно в латиноязычных частях империи.

Сокращение количества эпиграфических свидетельств подтверждает впечатление глубокой культурной трансформации. Историк ранней империи черпает много информации из надписей на надгробиях, памятниках, общественных зданиях, посвящений богам и так далее. Во второй половине III века они почти исчезают. Опять же, это не может быть просто результатом войны. Явление было универсальным и не зависело от степени, в которой конкретные районы были затронуты военными операциями.³

Более того, за восстановлением империи не последовало возвращения к прежнему изобилию эпиграфических упоминаний.⁴

Надписи были средством обнародования решений общественных собраний и местных сенатов. Они также выражали соперничество богатых граждан за общественное уважение.

1 См. W. Frend (1965).

2 G. Alföldy (1973), 479.

3 Африка очень мало пострадала в середине третьего века, однако общественные здания и надписи почти полностью исчезли. См. Б.Х. Уормингтон (1954), стр. 289.

4 Это не означает отрицания того, что как здания, так и надписи восстанавливались, особенно в правление Диоклетиана. Что касается Африки, см. Таблицу там же. 33. О подъеме и упадке мемориальных надписей в Паннонии см. Подробный анализ A. Mócsy (1970), 199212. О Сирии см. W. Liebeschuetz (1978).

В третьем веке гражданские институты на большей части территории империи находились в упадке. Гражданская должность стала чем-то, что люди были вынуждены занимать, и, следовательно, они не хотели бы увековечивать памятниками.¹

Но это не может быть полным объяснением. Упадок муниципальных учреждений был гораздо более заметен на Западе, чем на Востоке.² Но сокращение количества длинных памятных надписей затронуло Восток не меньше, чем Запад. Надписи гарантировали, что о достижениях человека будут помнить и после смерти. Похоже, что мужчины стали меньше беспокоиться о том, чтобы их помнили таким образом. Возможно, признаком потусторонности является то, что все большему количеству людей было безразлично, останется ли их карьера и гражданские или имперские заслуги в сознании их сограждан.³ Было бы заманчиво заключить — но трудно доказать, — что снижение стремления к посмертной славе сопровождалось углублением веры в личное бессмертие.⁴ Как бы то ни было, трудно избежать впечатления, что резкое снижение уровня конкуренции было причинно связано с понижением уважения к достижениям, которые ранее рекламировались с наибольшей гордостью, то есть к общественной службе, независимо от того, выполнялась ли она для города или для империи.⁵

Несомненно, происходили великие религиозные перемены. Сравнительно легко проследить распространение христианства в таких регионах, как Северная Африка, Египет, Малая Азия и Италия.⁶ Но в случае языческих культов наши знания о более ранних периодах в значительной степени зависят от надписей, а сокращение количества письменных свидетельств в конце третьего века затрудняет оценку происходившего. В результате переход от язычества к христианству трудно изучать в местном масштабе.

1 А.Х.М. Джонс (1940), 18091 ясен и трезв; Р. Гангхоффер (1963).

2 См. W. Liebeschuetz (1972) и P. Petit (1955) об относительно процветающем состоянии восточных городов. J. Вахер напомнил мне, что в Британии *никогда* не было большого количества муниципальных надписей, и что, тем не менее, снижение использования надписей там столь же велико, как и в других местах. Возможно, что произошел сдвиг в материале увековечения от камня с надписями к краске или мозаике. Но это не объяснило бы всех фактов.

3 Это, конечно, не означает, что безразличие было полным. Что важно, так это изменение по сравнению с предыдущим периодом. Традиционная забота о поминовении оставалась сильнее при дворе и среди губернаторов, чем в муниципальном обществе. См. П. Браун (1972), 65 п. 4; 66 п. 3.

4 Э.Р. Доддс (1965).

5 W. Liebeschuetz (1978).

6 В. Френд (1965); А. фон Харнак (1906).

Безусловно, наблюдается поразительное сокращение числа сохранившихся религиозных посвящений, и это относится ко всем культам¹, включая мистические религии. Эти восточные культы достигли апогея популярности в северанский период², а затем начали приходить в упадок.³ Это правда, что у них было значительное число последователей среди знати Рима почти до конца четвертого века⁴, но это, вероятно, было исключением. К тому времени культы, похоже, потеряли большинство своих последователей в других местах.⁵ Один только культ Митры, по-видимому, пользовался широкой популярностью в четвертом столетии,⁶ и его приверженцы в основном принадлежали к ограниченной социальной группе офицеров и чиновников.⁷ Вполне возможно, что среди общероссийских культов культы главных римских божеств - Юпитера, Марса и Геркулеса - по-прежнему оставались наиболее важными.⁸ Это также послание имперской чеканки.⁹ В период непрекращающейся гражданской войны, пожалуй, неудивительно, что большинство сохранившихся проявлений религии были направлены на получение божественной защиты для императора.¹⁰

1 Наиболее изученным случаем является вытеснение христианством культа сатурна в Северной Африке. Френд утверждал, что в Нумидии это изменение было внезапным и последовало за латинизацией старого берберского культа (Frend (1952), 836). Этот вывод во многом зависит от окончания датированных посвящений Сатурну в середине третьего века. Но окончание надписей - это универсальное явление, которое не обязательно должно иметь религиозные причины. Фактически, похоже, что поклонение Сатурну продолжалось на протяжении всего четвертого века наряду с расцветом христианства. См. M. Leglay (1966), 96105, 43792.

2 Недомогание, *Состояния*, 43743.

3 См. Э. Швертхайм (1974), 321, Г. Гримм (1969) о восточных культах в Германии; Р. Мейггс (1960), 370 об Остии, Г. Альфельди (1961), 122 об Аквинке.

4 Дж. Мэтьюз (1973); Х. Блох (1945); Д.Н. Робинсон (1915), чье различие между традиционными язычниками и почитателями восточных культов было опровергнуто Мэтьюзом.

5 Недомогание, *Состояния*, 480.

6 Сохранение культа Митры по крайней мере до конца третьего века или первой четверти четвертого: Г. Альфельди (1961), 121 и далее об Аквинкуме; М.Дж.Т. Льюис (1966), 106 и таблицы, стр. 1402 о Британии; В.Дж. Уолтерс (1974), 9, 14, 21, 27 о Галлии; Р. Мейггс (1960), 389 об Остии. Нет свидетельств о четвертом веке из Кельна: G. Ristow (1971), 5. G. Alföldi (1974), 1957, 20910 о Норике. А. Мòcsy (1974), 324 о Паннонии.

7 К.М. Дэниелс (1975).

8 Г. Альфельди (1961), 141, 121; Р. Мейггс (1960), 381, 385; А. Мокси (1974), 324.

9 См. *R.I.C.* т. 2 (1962), указатель iv. Из изначально нероманских богов Сол, безусловно, самый распространенный.

10 Г. Альфольди, указ. соч. 121, 123.

На Балканах и в западных провинциях есть свидетельства того, что местные культы продолжали привлекать преданность своих почитателей, особенно в сельской местности.¹ На большей части территории империи крестьянство оставалось язычником. Так же поступало большинство солдат и офицеров, от которых зависела безопасность империи.² Но это была невнятная и не обращающая в свою веру религия. Языческие культы остались тем, чем они были всегда, просто частью повседневной жизни. Люди обычно совершали обряды как члены группы, такой как семья, город, сенат или полк; но язычники как таковые не были группой, и необходимость защищать языческую религию не вызвала никаких коллективных эмоций. Похоже, что к концу третьего века христианские усилия отвлечь людей от культов их отцов перестали вызывать народное негодование, которое они когда-то вызывали во времена стресса и лишений.³

Более четкая и утонченная форма язычества сохранилась среди высокообразованных людей в городах Востока и, предположительно, среди сенаторской знати на латинском Западе. Это было наследием интеллектуального язычества авторов, рассмотренных ранее в этой книге. Оно было усилено неоплатонизмом. Некоторые старые неоплатоники учили, что индивид должен установить отношения между собой и Богом усилием своего интеллекта.⁴ Ритуал в значительной степени не имел значения.⁵ Другие, как мы уже узнали от Апулея, утверждали, что ритуал привлекает божественное в присутствии верующего.⁶ С этой целью они придавали особое значение теургии, использованию определенных магических техник, предположительно полученных по божественному откровению для религиозных целей; для обеспечения контакта с божественным, позволяющего верующему избежать своей предопределенной судьбы и достичь бессмертия.⁷ Движение стало сознательно языческим и враждебным христианству.

1 Очень сильно в Великобритании, см. W.H.C. Frend (1955), (1968). О районе вокруг Трира см. Э. Уайтман (1970), 238 и далее. Медленный прогресс христианства в сельской Сирии: Либешуэц (1978).

2 А.Х.М. Джонс, Л.Р.Э. (1964), 96. Г.Р. Уотсон (1968); Х. фон Шенебек (1939), 669, и особенно Э. Габба (1974), 75109.

3 См. W. Frend (1965), 455.

4 См. R.T. Wallis (1972), 3.

5 О порфире см. J. Bidez (1913), также *Ad Marcellam*, 14, 16, 17, 1819.

6 В "Мистериях" Ямвлиха, ii. 11 в ответ Порфирию утверждается, что теургия, а не философская мысль, приводит к единению с богами.

7 О теургии см. Э.Р. Доддс (1947) и (1973), 20010. Это был сплав магии и религии, с использованием обрядов, подобных тем, которые использовались для освящения амулетов для оживления изображений, то есть для того, чтобы побудить божество войти в свою статую. See L. Bonner (1946), 44; G. Hock, *Griechische Weihgebräuche* (Munich, 1905), 49 ff.; T. Hopfner, *Griechischer Offenbahrungszauber*, i (1921), 80612.

Порфирий писал, что нет причин удивляться тому, что чума так долго опустошала Рим, поскольку ни Асклепий, ни какой-либо другой бог теперь не могли поселиться в городе. С тех пор как Иисус удостоился почестей, никто не испытывал благ от богов.¹ Порфирий продолжал сочинять великое опровержение христианства.² В то же время или немного позже ученик Порфирия Ямвлих заложил теоретическую основу языческого фундаментализма, построив сложную систему, которая объединила неоплатоническую духовную религию и теургию со всей совокупностью религиозных практик греческого мира.³ Таким образом, он дал новое философское обоснование первобытным обычаям, таким как поклонение изображениям и жертвоприношения.

Были времена, когда неоплатонизм пользовался влиянием при дворе.⁴ Это была 'религия профессоров',⁵ а литературное образование высоко ценилось в римском обществе. Но различные факторы ограничивали его влияние. Во-первых, философское язычество не имело контакта с массой населения; во-вторых, к 300 году сенаторы были практически отстранены от всех властных постов, будь то в армии или администрации.⁶ Наконец, факт их грамотности делал образованных людей уязвимыми перед христианской апологетической литературой, и к этому времени уже были христианские писатели, которые могли привести правдоподобные доводы в пользу своей религии и аргументировать их на замечательной латыни или греческом.⁷

3. Возрождение Диоклетиана

Восстановление империи после анархии третьего века было масштабной задачей. Примечательно, что Диоклетиан в конце концов призвал на помощь одного старшего (Август) и двух младших (Цезарь) коллег.⁸ Изменились условия, в которых приходилось осуществлять государственное управление.

1 Цитируется Теодорихом, *De Cur. Graec. Аффект*. 12 = П.Г. lxxxiii. 11501.

2 См. J. Geffcken (1920), 637.

3 Там же. 10314. Р.Т. Уоллис (1972), 130.

4 И Плотин, и Порфирий проводили много времени в Риме. О придворном неоплатонизме см. J. Gagé, *A.N.R.W.* ii. 2. 82852. A. Alföldi (1967), 22881.

5 Это выражение было придумано А. Пиганьолем для описания язычества софистов четвертого века (1972), 263.

6 М.Т.В. Арнхайд (1972), 3448. Б. Малькус, *Римский опуск*, vii (1969), 21337; Г. Альфольди (1969), 23345.

7 См. Ниже, стр. 252 и далее.

8 О Диоклетиане и создании тетрархии см. У. Энслин (1948), 1; А.Х.М. Джонс (1964), 73776; У. Сестон (1946); П. Пети (1974), 52756.

У империи больше не было постоянной столицы. Императоры путешествовали со своим двором, и главные резиденции находились не в Риме, а ближе к границам.¹ Большая часть управления империей, особенно в восточных провинциях, выполнялась людьми, чья цивилизация была не латинской, а греческой.² На Западе чиновники, конечно, были латиноамериканцами по речи и цивилизации, но у них больше не было сплоченности, проистекающей из общего происхождения в Риме или Италии. Класс римских сенаторов был — по крайней мере, на какое—то время - почти исключен из правительства империи.³

Здесь не место описывать административные меры, с помощью которых Диоклетиан и его коллеги позволили империи выжить.⁴ Но мы видели, что, насколько это касалось римлян, административных и военных реформаторских мер никогда не было достаточно, если они не сопровождались религиозными и моральными мерами. Это оставалось столь же верным в эпоху Диоклетиана, как и во времена Августа и Веспасиана.⁵

Религиозное возрождение в прошлом означало в первую очередь восстановление храмов и возрождение старых обрядов в самом Риме. При Диоклетиане этого не было.⁶ Он был великим строителем во всех главных городах империи, и он инициировал программу строительства также в Риме. Он восстановил базилику Юлиана, пострадавшую от пожара, и подарил городу его величайший комплекс бань - знаменитые Термы Диоклетиана. Но в основном его здания в Риме, как и везде, по-видимому, были светскими.⁷

Сравнительное пренебрежение императорами строительством храмов⁸ можно объяснить тем фактом, что в империи на данный момент больше не было единого постоянного центра, где можно было бы проводить государственные ритуалы.

1 А.Х.М. Джонс (1964), 49, 366.

2 Г. Барбьери (1952), 459. Но, похоже, доля сенаторов из греческих провинций оставалась постоянной, там же. 193283. О чиновниках по конному спорту: Х.Г. Пфлаум (1950), 1934.

3 См. выше, стр. 235, п. 6.

4 Четко изложено А. Х.М. Джонсом (1964), 4270.

5 См. Выше, стр. 90 и далее. и стр. 166 п. 5.

6 См. сравнительно короткий список посвящений: У. Энслин (1948), 2479.

7 О строительных схемах Диоклетиана в Риме, Никомедии, Антиохии и Карфагене см. Лакт. *Смерть. Чел.* 7. 8; Авр. Победа. 39. 45; Малалас, 306. 12. Обобщено У. Энслином (1948), 2475.

8 По местной инициативе в муниципалитетах произошло некоторое возрождение строительства храмов. Свидетельства из Африки см. В.Н. Warmington (1954), 302 с упоминанием *C.I.L.* viii. 26472, 5333, 11326, *Inscr. Alg.* 1241. Из других источников: J. Geffcken (1929), 301.

Центр находился там, где бывали императоры, и целью общественного богослужения было сохранение не столько Рима или любого другого города, сколько самих императоров. Вполне вероятно, что при дворе было много религиозных ритуалов. Конечно, императоры публично заявляли о своем благочестии. Сохранились фрагменты памятника, посвященного *Виченналиям* Диоклетиана, который когда-то стоял на Форуме в Риме.¹ Он состоял из пяти колонн. Самая высокая поддерживала статую Юпитера, в то время как пара колонн слева и справа от колонны Юпитера несли на каждой изображение одного из Августов вместе с одним из его соответствующих цезарей. Еще одна колонна Юпитера была воздвигнута в Никомедии, и именно перед ней в 305 году Диоклетиан и его товарищ Август официально отреклись от престола.⁽²⁾ Благочестие императоров к Юпитеру, как и к Геркулесу, Марсу и Солнцу, также отражалось на чеканке монет.³ Возможно, важно, что боги появлялись в основном на золотых монетах, в то время как на серебряных и бронзовых монетах были изображены абстракции, такие как *Genius Populi Romani*. Поскольку золотые монеты выпускались для выплаты более высокого жалованья, создается впечатление, что императоры особенно стремились продемонстрировать свое поклонение великим богам государства офицерам и высокопоставленным чиновникам.⁴

Мы узнаем об имперской религии тетрархии из ряда праздничных речей, обычно известных по их риторической классификации как панегирики. Эти речи были произнесены перед большой аудиторией на каком-то императорском мероприятии человеком, который был выбран из-за своей репутации оратора,⁵ и задачей которого было довести праздник до вдохновляющей кульминации, объединив всех в сильном эмоциональном одобрении императора.⁶ Император обычно, но не всегда, находился в аудитории, но в обязанности оратора не входило излагать правителю взгляды своих подданных.

1 Н.Р. L'Orange (1938); Н. Kähler (1964).

2 Разл. *Смерть. Чел.* хх. 2.

3 *R.I.C.* v. 2: до 294 года в чеканке преобладает Юпитер, на втором месте - Геркулес. Соль встречается редко. Произошел отход от Соли и возвращение к римскому богослужению, например, в связи с чеканкой монет Пробуса. С 294 по 305 год частота Марса и Солнца увеличивается, но Юпитер и Геркулес продолжают доминировать.

4 Ibid. vi. 110.

5 Э. Галлетье (Париж, 1949/55). Речи цитируются по нумерации Галлетье.

6 Й. Штрауб (1939), 14659; Ф. Бурдо (1964), 19.

В *панегириках латини* представлена точка зрения, с которой правитель хотел, чтобы его действия рассматривались.¹ Они предназначены для того, чтобы задавать тон собранию, но тон был выбран принцем.

Когда пытаешься оценить религиозность панегириков, необходимо учитывать условности жанра и придворной церемонии. Одним из них является применение религиозного языка к императору. В панегириках правитель, его семья, его эдикты, его дворец и фактически все, что с ним связано, описываются эпитетами, строго подобающими только божеству.² Эта практика имела долгую историю, восходящую к Августу; и с течением времени, по мере того как фактическое положение императора становилось менее надежным, использование религиозной лексики³ и ритуалов в придворных церемониях становилось все более экстравагантным.⁴ Но это все еще не означало, что император действительно утверждал, что он сверхъестественное существо, или что в его случае разделительная линия между человеком и богом была упразднена.

На самом деле в речах действительно проводится различие между бессмертными богами и императором.⁵ Они также продолжают восхвалять императоров за их *счастье*. В настоящее время "удача" и "успех" являются в высшей степени желанными и даже таинственными качествами, но также и чисто человеческими.⁶ Богу они не нужны. Более того, тетрархи никогда не изображали себя богами на монетах.⁷ В этом отношении их практика даже знаменовала собой отступление от практики некоторых их предшественников.

1 Алан Камерон (1970) продемонстрировал, что панегирические стихи Клавдиана отражают взгляды, которые Стилихон, заказавший их, хотел распространять. Возможно, восточные панегирики, например, *редакции* xii и xiii Либания, панегирики Фемистия (ср. Г. Дагрона (1968)) и *О царствовании* Сиресия (ср. К. Лакомбрейда (1951)), носили более рекомендательный характер.

2 Из речей, адресованных Константину: ix. 4. 5: божественный совет по этому поводу; там же. 16. 5: *sacris aedibus* (дворец); там же. 25. 4: *debebitur et divinitati simulacrum aureum*; *ibid.* 26. 5: *divina suboles tua*; x. 2. 6: *qui semper divina meditantur*; *ibid.* 3. 3: *divina virtus*; *ibid.* 35. 3: *divini principis monitis*. Адресовано христианину Феодосию I, xii. 3. 6: божественная форма; там же. 4. 5: *deum dedit Hispania quem videmus*; *ibid.* 8. 3: *divino patre*.

3 Прибытие Диоклетиана и Максимиана в Милан в 291 году рассматривается как божественное событие. По мере приближения императоров в *Италии* *проясняется роскошь распространения* (Пан. iii. 10. 4), а императоры - явные боги: *conspicuus et praesens Iuppiter ... non advena sed imperator Hercules* (ibid. 10.5), а во дворце *velut interioribus sacrariis* императоры принимали *adoratio* высокопоставленных лиц (ibid. 11. 3). Об этом пишет С. Маккормак (1972). Помимо адаптации к реальным изменениям в конституционном положении императора, такой язык должен был стать более экстремальным, чтобы компенсировать девальвацию фразеологии за столетия использования.

4 A. Alföldi (1970), 2579. О медленной эволюции *adoratio*, достигшей кульминации в "поклонении священному пурпуру" в более поздней империи, ibid. 623; также Х. Стерн (1954); У.Т. Эйвери (1940).

5 Отличившихся богов и императора: ii. 6. 4.

6 *Felicitas*, iii. 19. 3.

7 *R.I.C.* v. 1, стр. 397, там же. v. 2, стр. 656 перечисляет несколько легенд монет под названием *deo ... Аугусто*, там же. у vi (294313 г. н. э.) нет монет с такой надписью.

Фундаментально светская позиция правителей тетрархии подтверждается христианскими авторами того времени. Поклонение человеку было — как и остается — крайне оскорбительным для христиан. Но тема поклонения правителю в значительной степени отсутствует в христианских писаниях эпохи Великих гонений. В своем памфлете *О смерти гонителей* Лактанций сделал все возможное, чтобы очернить память о правителях-преследователях. Любые претензии на божественный статус, выходящие за рамки общепринятых церемоний, навлекли бы на императоров обвинения в заблуждении, высокомерии и святотатстве. Лактанций таких обвинений не выдвигал. Во время более ранних гонений отказ христиан поклоняться императору был проблемой. Во всяком случае, Тертуллиан включил пространное обоснование христианской позиции в свою *Апологию*. 1 Но Арнобий и Лактанций, главные латинские апологеты эпохи Диоклетиана, не сочли нужным опровергать это обвинение.2 На самом деле, события Великого гонения не предполагают, что божественность императора была проблемой.3 Религиозный язык и ритуал придворного этикета в значительной степени поддерживались христианами императорами.4 Этого не могло бы произойти, если бы церемонии не утратили всех религиозных ассоциаций.

Ранее высказывалось предположение, что римляне всегда знали, что религиозный язык императорских церемоний использовался для заявлений о светской лояльности и благодарности. Такова была ситуация примерно в 300 году нашей эры. Единственное изменение заключалось в том факте, что монархия была принята вместе со всеми ее последствиями, и больше не было необходимости притворяться, что правитель был всего лишь первым гражданином. Когда принципат постепенно превратился в полноценную монархию, поощрялись все церемонии, которые выражали превосходство монарха над его подданными.

Настаивать на том, что, несмотря на то, что к ним обращались и почитали как богов, тетрархов богами не считали, - значит высказывать нечто большее, чем просто словесное замечание. Суть дела в том, что императорская канцелярия оставалась совершенно светской.

1 *Apol.* 345.

2 Разд. *Раздел. Inst.* ii. 16 критикует поклонение *мертвым* императорам.

3 *C.A.H.* iii. 659 (Н. Бейнс); ср. *id.* (1955), 345.

4 Э. Ч. Бабут (1916); Ф. Мартрои (1928); Х. Крузе (1934); Л. Уоррен Бонфанте (1964).

С конца второго века люди стали гораздо охотнее соглашаться с тем, что сверхъестественных сил можно достичь через живого или мертвого человека. Живые мученики, их кости и другие реликвии, философы-пифагорейцы или неоплатоники, христианские "святые мужи" - все они могли считаться способными творить чудеса того или иного рода. Императоры - нет. Даже короли-целители христианского Средневековья обладали властью, которой не хватало императорам.¹ На практике от римского императора в плане сверхъестественных способностей ожидалось гораздо меньше, чем от значительного числа его подданных.

Использование религиозного языка для описания императора и предметов, тесно связанных с ним, не характерно для панегириков тетрархических периодов. Но эти речи, тем не менее, сами по себе носят религиозный характер. Это особенно заметно в речах 289 и 291 годов, которые излагают последовательную имперскую теологию.

Титул Юпитера, принятый Диоклетианом, и титул Максимиана Геркулеса подразумевают — и оратор подтверждает этот намек, - что старший император происходил от Юпитера, а младший - от Геркулеса. Когда в свое время каждый Август выбирал цезаря, последний, в силу своего нового ранга, присоединялся к божественной династии своего Августа.² Существует тесная параллель между правлением неба и земли. Юпитер и Геркулес - земные представители небесных Юпитера и Геркулеса. Как Геракл однажды оказал услугу Юпитеру, победив гигантов, так Максимиан помог Диоклетиану, победив варваров.³ Всеми благами, которыми пользуются люди, они обязаны Юпитеру, правителю небес, и Геркулесу, умиротворителю земли. Отношения между Августами те же. Диоклетиан инициирует действие. Максимиан выполняет это.⁴

Речь 291 года посвящена одному из совместных дней рождения Августов.⁵ Она указывает на параллели между императорами и богами.

1 О святых поздней античности см. П. Браун (1971); о королях-целителях средневековой Европы М. Блох (1923).

2 У. Сестон (1946), 215 и далее

3 ii. 4. 2.

4 Там же. 11. 56.

5 В отличие от Seston, op. cit. 2223, я считаю, что *натальный день* является истинным днем рождения Максимиана, а не днем, в который он принял титул Геркулес. iii. 2. 2 и там же. 19. 2 должно относиться к дням фактического рождения. Возможно, по совпадению Максимиан и Диоклетиан родились в один и тот же день года (в разные годы). Более вероятно, что они родились в разные дни, но праздновали каждый день рождения вместе, поскольку, как говорят, они были разного возраста, там же. 7. 7, и почитали друг друга, там же. 11.2. Я полагаю, что день рождения каждого императора отмечался с *радостью* для обоих.

Неустанная благосклонность императоров напоминает благосклонность богов Юпитера и Геркулеса 1, как и распределение их обязанностей.2 Подобно богам, императоры присматривают за территориями, на которых они физически отсутствуют.3 Способность императоров встречаться, несмотря на все географические препятствия и время года, подразумевает божественную независимость от правления Судьбы.4 Сияние императорского присутствия таково, что вдохновляет их подданных на спонтанное поклонение.5

Речь 297 года адресована не Максимиану, а цезарю Констанцию. В нем уже можно отметить определенный отрыв от 'диоклетиановского' взгляда на монархию. Тем не менее, он начинается с поразительного утверждения о параллельной организации божественного и человеческого порядков. Речь была произнесена 1 марта, в годовщину вступления Констанция в сан цезаря, что показано как часть великого естественного процесса. Как мир начался весной, 6 и каждая весна приносит с собой его обновление, так и восшествие на престол Констанция теперь обеспечило будущее мира.7 Более того, создание цезарей увеличило число императоров до четырех, число, которое выполняет основную функцию в устройстве вселенной: существуют четыре стихии, четыре времени года, четыре континента и т.д. 8 Затем оратор указывает, что деятельность Констанция приносит человечеству пользу более непрерывно, чем солнце.9

Помимо панегириков, есть свидетельства в пользу этой теологии: например, монеты, сочетающие портреты Юпитера и Геркулеса, на каждом из которых нанесены значимые символы, по-видимому, представляют небесный аналог императорского правления Диоклетиана и Максимиана.10 Ряд мозаик на вилле Армерина изображает подвиги Геракла, кульминацией которых является его победа над гигантами и коронация Геракла Юпитером.

1 ii. 3. 18.

2 Там же. 46.

3 Там же. 13. 514, *passim*.

4 Там же. 13, ср. У. Энслин (1923), 78.

5 Там же. 10. 45.

6 Воспоминание о Верге. *Georg.* ii. 336 ff.

7 iv. 23.

8 Там же. 4. X. Кастриций (1969), 269 утверждает, что количество богов-покровителей теперь увеличилось до четырех: Сол был назначен Констанцию, а Марс - Галерию.

9 iv. 4. 3, ср. там же. 2. 23; это может быть намеком на поклонение Констанция Солнцу, но оратор не описывает солнце как божество. Это наводит на мысль, что Соль не была частью официальной теологии тетрархии, а скорее объектом личного благочестия Констанция.

10 *R.I.C.*, т. 2, указатель, стр. 631.

Если, насколько это возможно, вилла принадлежала Максимиану, то размещенная на видном месте иллюстрация мифа о Геракле иллюстрирует конституционное положение и функции владельца.¹

В чем значение этой своеобразной теологии тетрархии? Я уже утверждал, что это не может означать, что императоры считались настоящими богами.² Это подразумевает, что они пользовались тесным сотрудничеством богов. Ораторы приводят доказательства этого. Хорошая погода помогла кораблям, строившим флот для Максимиана, но когда для спуска на воду понадобилась вода, Юпитер послал дождь.³ Счастье императоров проявлялось в хорошей погоде для путешествий,⁴ хороших урожаях, отсутствии болезней⁵ и, что не менее важно, в многочисленных войнах с врагами империи-варварами.⁶

О тесной поддержке также свидетельствует эпитет *хранитель*, который чаще всего присваивается Юпитеру на монетах.⁷ О гораздо менее неравных отношениях покровителя и клиента свидетельствует предикат *comes augusti*, который часто применяется к Гераклу.⁸ Божественная поддержка не ограничивается защитой: бог может наделить императора некоторыми из своих особых полномочий. Таким образом, легенды о монетах, напоминающие о *добродетелях* императора или императоров, очень часто иллюстрируются гравюрами с изображением Геракла.

Наконец, теология подразумевает, что Юпитер и Геракл чувствуют ответственность и беспокойство за действия Августов, которые являются их делегатами и, в особом смысле, их детьми.⁹

Для Диоклетиана было бы вполне возможно претендовать на божественную поддержку своей системы, не создавая новой теологии.¹⁰ Возможное объяснение состоит в том, что имперская теология была призвана объяснить подданным империи исключительно сложную форму монархии, в которой участвовали два Августа равного ранга, но один из которых, Диоклетиан, тем не менее, обладал высшей властью.

1 Х.П. Л'Оранж (1965), 76 след.; Х. Келер (1973), на *стр.* ii. 4. 23; iii. 67. По общему признанию, точная идентификация владельца ожидается после полной публикации материала.

2 Я следую за Н. Бейнесом (1935), 834; также см. Выше, стр. 238 и далее.

3 ii. 12. 58.

4 iii. 9. 2.

5 iii. 15. 34.

6 Там же. 16. 2.

7 *R.I.C.* vi. 7012; vii. 7412.

8 Там же. vi. 6989. Н.э. Нок (1947).

9 *R.I.C.* vi. 163, 165, 173, 351, 366, и т.д. Очевидной *добродетелью* Геркулеса, которую оценили бы солдаты, получившие плату монетами, была добродетель воина, но мы уже встречали давнюю традицию, в которой Геркулеса чтили за гораздо более широкий спектр качеств, включая способность даровать бессмертие. Смотри выше, стр. 1703. О божественном происхождении императоров см. Ссылки в Сестоне, *op. cit.* 21516. См. также A. Wlosok (1960), 23246.

10 Римские императоры всегда претендовали на покровительство определенного бога. Констанций и Константин претендовали на покровительство Солнца, Лициний - Юпитера, обоих верховных богов; Галерий утверждал, что у него особые отношения с Марсом.

Богословие также показывает, в каком духе тетрархи, в частности два августа, должны были управлять системой, если хотели, чтобы она выжила. Знаменательно, что императорская добродетель, которую оратор 291 года считал основополагающей для успеха своих императоров, происходящих от бога, была *пиета*. В контексте речи это, по сути, означает способность императоров ладить друг с другом.¹ Но теология утверждает, что делает больше, чем учит притчами. Теология тетрархии пытается поддержать потенциально нестабильную систему, показывая, что она тесно интегрирована в мировое правительство. Достигла ли она этой цели и в какой степени, у нас нет доказательств, чтобы судить.

‘Имперская теология’ тетрархии не имеет аналогов в истории императорского Рима. Юпитер и Геркулес, конечно, всегда были частью римской религии, и акцент, уделяемый этим двум божествам, знаменует возрождение римской религии и отход от греческого и ближневосточного поклонения Солнцу, которому отдавал предпочтение Аврелиан. Тем не менее мифологическая конструкция теологии в целом не является римской. Оно, очевидно, вытекает из эллинистических теорий царствования,² и связано с теологическими рамками, в которые Евсевий хотел поместить христианскую монархию Константина.³ Можно пойти дальше. Имперская теология величайшего из гонителей имела важные общие черты с религией, которую они преследовали. Юпитер - верховный бог. Его сын, Геркулес, действует как его исполнительный представитель и как благодетель человека.⁴ Сходство с христианской теологией очевидно. Конечно, имперская теология использует эту модель во второй раз: каждый из Юпитеров и Геркулесов представлен на земле ‘Сыном’. Языческая государственная религия и христианство никогда не были так близки в богословии, как во времена Великих гонений.⁵

1 iii. 6. 37; 18. 5; 19. 3.

2 Ср. Дион Хрис. i. 84. Речи Диона о *царствовании* максимально приближены к имперской теологии ранней империи. Но они не были официальными.

3 Н. Бейнс (1934), 1318; Ф. Дворник (1966), 61130.

4 Х. Маттингли (1952), 131 видит преднамеренную перестройку язычества, чтобы сделать его приемлемым для христиан. Это заходит слишком далеко.

5 Религии сблизил также тот факт, что христианство еще не было так жестко определено, см. ниже, стр. 258 и 265.

С принятием эллинистических теорий царствования связано определенное упрощение римской государственной религии. Для более ранних римлян, таких как Траян, верховным богом Рима был Юпитер Оптимальный Максимус — или, во всяком случае, именно тот Юпитер, храм которого стоял на Капитолии.¹ В панегириках тетрархии верховным богом является просто Юпитер. Ему не присвоен его древний титул, и он квалифицируется как *капитолин* только в контексте, связанном с храмом на Капитолии.² Параллельным развитием событий является постепенное исчезновение с чеканки монет всех традиционных римских богов, за исключением Юпитера, Геркулеса и Марса.³ Вполне возможно, что упрощение и стандартизация способствовали утрате приверженности и, следовательно, прекращению старых культов немногим позже. Но на данный момент теология тетрархии по-новому подтвердила важность традиционной религии государства.

Как мы видели, в соответствии с традицией религиозное возрождение должно сопровождаться нравственным. Диоклетиан был ответственен за большую часть законодательства о браке.⁴

Один эдикт сохранился в неизмененном виде, и в нем прямо говорится, что "нет сомнений в том, что бессмертные боги будут благосклонны к римскому имени — как они всегда были — если мы позаботимся о том, чтобы все люди, проживающие в нашей империи, вели во всех отношениях полностью праведную, религиозную и целомудренную жизнь".⁵

Воодушевленный этим убеждением, Диоклетиан продолжил повсеместно применять традиционные римские правила, определяющие, какие браки между родственниками являются кровосмесительными.

Особенно он подавлял браки между братом и сестрой, которые сохранились в Египте.⁶

Возрождение древнеримских нравов⁷ теперь также включало принудительное возвращение к религии предков людей, которые оставили ее ради других практик.

1 Лист. *Сковорода*. 1. 6; 8. 1; 52. 6; 94. 1.

2 *Пан.* vi. 8. 7; vii. 15. 6; xii. 9. 5.

3 Сравните *R.I.C.* ii (от Веспасиана до Адриана), индекс 3, С.в. Аполлон, Церера, Диана, Фортуна, Янус, Минерва, Нептун, Венера, Веста с *R.I.C.* vi (от Диоклетиана до Максимиана), индекс 3. Старые боги стали очень редкими или вообще исчезли.

4 *C.J.* ii. 48. 2; v. 4. 17; 5. 2; vi. 35. 6; ix. 9. 19; 217.

5 *F.I.R.* ii. 55861 = *Mos. et Rom. Hora. Coll.* vi. 4. 1: Ita enim et ipsos immortales deos Romano nomini, ut semper fuerunt, faventes atque placatos futuros esse non dubium est, si cunctos sub imperio nostro agentes piam religiosamque et quietam et castam in omnibus mere colere perspexerimus vitam.

6 А.Х.М. Джонс (1964), 972.

7 *Mos. et Rom. Hora. Coll.* vi. 4. 1: quoniam piis religiosisque mentibus nostris ea quae Romanis legibus caste sancteque sunt constituta venerabilia maxime videntur et aeterna religione servanda.

Закон, адресованный проконсулу Африки, предписывает ему подавить манихейство из опасения, что эта религия, внедряющая "дикие и отвратительные обычаи персов", может отравить мирный и дисциплинированный римский народ.¹ Лидеры движения должны быть сожжены заживо вместе со своими священными писаниями. Последователи должны быть просто обезглавлены, за исключением высокопоставленных лиц — в этом случае их имущество должно быть конфисковано, а сами они отправлены работать в шахты.²

В сложившихся обстоятельствах удивительно, что в течение многих лет Диоклетиан и его коллеги не предпринимали никаких шагов, чтобы обуздать христианство. В течение третьего века христианство стало силой, с которой приходилось считаться. С 260 года к нему на практике

относились терпимо. В важных частях империи, особенно в Малой Азии и Северной Африке, это стало религией большинства. Во многих районах существовали крупные городские общины. Христиане города подчинялись епископу, и епископы каждой провинции регулярно встречались и в той или иной степени подчинялись епископу столицы провинции. Помимо этого, не существовало никакой формальной организации, но у христиан повсюду было чувство принадлежности к единой общине, а переписка между епископами сохраняла единообразие веры и ритуалов.⁽³⁾ Существование столь крупной организации в пределах империи, должно быть, оскорбляло чувство приличия римских администраторов, чьи предшественники не решались организовать пожарную команду, чтобы она не стала источником подрывной деятельности.⁴ Тем не менее, в течение долгого времени христиане были полностью терпимы в империи Диоклетиана. Мы слышим о трениях между властями и христианами только в армии, и там они, по-видимому, были в небольших масштабах, вызванных отдельными христианами, отказывающимися служить по соображениям совести, которые либо вообще отказывались служить, либо отказывались посещать церемонии государственной религии⁵.

1 Там же. xv. 3. 4 (вероятно, 297 г. н. э.).

2 Там же. 67.

3 У.Х.К. Френд (1965), 44076. Христиане при дворе: Евсевий. *Его Превосходительство* viii. 1. 34.

4 Plin. *Ep.* x. 334.

5 *Деяния Максимилиана*, призывника, отказавшегося служить в 295 году (КнопфКрюгер, 867); центуриона Марцелла, сбросившего свой пояс во время парадной службы в 298 году (там же, 878); как и знаменосца Фабия в 299 году (там же. 8990); также, возможно, Ахилл и Нерей в Риме (I.L.C.V. 1981).

Поворотный момент наступил примерно в 299-300 годах. Диоклетиан и его двор совершали жертвоприношения в Антиохии, и после неоднократных жертвоприношений желаемые признаки не появлялись. *Гаруспик* объяснил это присутствием профанов. Среди официальных лиц, присутствовавших на церемонии, были некоторые христиане, которые защитили себя от демонов крестным знаменем. Из-за присутствия этих христиан боги отказались общаться с императором. Диоклетиан немедленно приказал, чтобы все христианские государственные служащие или солдаты либо принесли жертвы, либо потеряли свои должности. Но приказ не выполнялся систематически. Через некоторое время дело утихло.¹

Но вопрос о том, следует ли терпеть христиан или нет, продолжал волновать придворные круги, и особенно цезаря Галерия. Этот вопрос обсуждался в императорской консистории, и было решено обратиться с этим вопросом к богам.²

Использование оракулов для установления теологической истины было характерной чертой того времени. Порфирий в своем трактате *"Философия оракулов"* приводит ряд ответов антихристианской направленности.³ Аполлона спросили, к какому богу должен обратиться муж, чтобы отвратить свою жену от христианства. По сути, он ответил, что случай прискорбный, но безнадежный.⁴ Кто-то спросил Гекату, действительно ли Христос был Богом. Она ответила, что его душа пережила смерть, но как душа исключительно хорошего человека, а не бога.⁵ Лактанций сообщает об ответе Аполлона Колофонского на вопрос: кто или что такое Бог? Она начинается так: `Созданный самим собой, необученный, без матери, непоколебимый, имя, которое нельзя выразить словом, пребывающий в огне; это Бог".⁶ Аполлону Кларосскому был задан вопрос: кто такой Иао? Он ответил, что Иао, Аид, Зевс и Гелий - все это описания единого верховного Бога, но применимые в разные времена года.⁷

1 Евсевий. *Паралипоменон*. приложение № 301: закон "О плохом и временном преследовании противника в начале", вероятно, относится к последствиям инцидента. Но, возможно, Евсевий знал о более длительном и постепенном развитии преследований в армии, чем предполагал Лактанций. Лакт. *Смерть. Чел.* 10; Евсевий. *Его Превосходительство* viii. 4; G.E.M. de Ste Croix (1954); на сегодняшний день J. Moreau (1954), 266 о *Смерти. Чел.* 10. 19.

2 Там же. 11.

3 См. J.J. О'Мира (1959) и (1969); П. де Лабриоль (1934), 2337.

4 Августин, *C.D.* XIX. 23. 1; Дж.Дж. О'Мира (1959), 4961.

5 *C.D.* xix. 23. 2; Дж.Дж. О'Мира, указ. соч. 52.

6 Лакт. *Раздел. Inst.* i. 7.

7 Макр. *Сб.* i. 18. О теологических оракулах см. Н.Э. Нок (1928), 28090 = (1972), 1609, также (1934), 54104 = (1972), 357400.

Исход обращения Диоклетиана к оракулам был неблагоприятен для христианства. Согласно письму императора Константина, Аполлон Дидимский ответил, что не может ответить правдиво из-за "праведности на земле".¹ Независимо от того, действительно ли Аполлон использовал эту фразу или нет, оракул побудил Диоклетиана согласиться на преследование или, по крайней мере, на подавление христианства при дворе. В 303 году он издал Первый эдикт, посвященный 23 февраля, празднику бога Терминуса. Нет сомнения, что бог должен был помочь императору в попытке положить предел прогрессу христианства.²

Решение нуждается в объяснении. Есть подозрение, что единодушие оракулов отражает точку зрения, которая стала преобладающей в окружении императора. Вопрос в том, почему принятие решения так долго откладывалось. Если бы Диоклетиан верил, что бедствия, постигшие Римскую империю, были наказанием, посланным богами за отказ новообращенных

христиан от языческого богослужения, можно было бы ожидать, что он начал свою атаку гораздо раньше. Фактически, гонения были начаты через поколение после бедствий империи, в третьей четверти третьего века, и в то время, когда римский мир, должно быть, находился на пути к выздоровлению. Это наводит на мысль, что преследование было спровоцировано не острой религиозной тревогой, а рефлексией; другими словами, мотивы были доктринальными и идеологическими.

Можно себе представить, что вопрос о том, преследовать или нет, был спором между прагматичной и идеологической политикой. Для язычников, которые относились к своим традиционным взглядам лишь наполовину так серьезно, как христиане относились к своим, поведение христиан, осуждающих абсолютно все формы почитания богов общества, должно было казаться опасным и нетерпимым. Но на практике долгое время считалось политически приемлемым терпеть их. Мать и жена Диоклетиана были христианками. Интересы его собственного домашнего спокойствия советовали проявлять терпимость,³ и он, должно быть, отдавал себе отчет в том, что, если не считать их высокомерного отношения к его богам, христиане в целом не были асоциальными.

Прежде всего, в течение первых примерно пятнадцати лет своего правления Диоклетиан был озабочен бесконечной чередой опасностей, которые были гораздо более насущными, чем христианские.

¹ Евсевий. *Ст.* ii. 50.

² *Смертей. Чел.* 11. 7; 13. 2. П. де Лабриоль (1934), 3203; Х. Греуар (1913), 81 след. и *Византион*, xiv (1939), 321 в *C.I.G.* 2883d; также А. Рем (1938); А. Вильгельм (1943).

³ *Смертей. Чел.* 15. 2; Ж. Моро отмечает, что это нигде не подтверждается.

Но когда были решены другие проблемы¹ и появилось время для размышлений, христианский вопрос все еще стоял перед нами. Не могло быть никаких сомнений в том, что поведение христиан угрожало миру богов. Каких бы взглядов ни придерживался сам Диоклетиан, наверняка нашлось бы множество людей, которые настаивали бы на этом. С одной стороны, последние пятьдесят лет или около того породили философское движение, которое стремилось дать новую интеллектуальную основу всему спектру традиционной религиозной практики и которое было определено враждебно христианству.² С другой стороны, вполне вероятно, что часть старой враждебности к христианству сохранилась среди менее искушенных, особенно из-за христианского пацифизма,³ в армии.⁴ Трудно оценить относительную важность этих двух точек зрения.

Согласно христианским источникам, цезарь Галерий был главным сторонником преследований.⁵ Те же источники указывают, что он был нецивилизованным грубияном. Вряд ли можно было ожидать, что на такого человека повлияет неоплатонизм. Но тогда обвинение в недостатке образования было обычным риторическим оскорблением.⁶ В любом случае одной из целей философского творчества как раз и было возродить древние и бесхитростные ритуалы, придав им интеллектуальную респектабельность. Из молодого поколения императоров Максимин Дайя, несомненно, был интеллектуалом.⁷ Из советников Диоклетиана, выступавших за гонения, мы знаем одного, Иерокла, который выступил с нападками на христианство, основываясь на трудах Цельса и, возможно, Порфирия, и который оказался ярким чиновником-преследователем.⁸

1 Приблизительная хронология в соответствии с таблицей на конец *XII* века Н.э.: 296 Восстановление Британии. подавление восстания 1967 года в Египте. 2978 подавление восстания в Северной Африке; Персидская война. 301 Указ о цене. 303 в Никомедии начались гонения на христиан. 305 отречение Диоклетиана.

2 См. выше, стр. 235.

3 Дж.М. Хорнус (1960); А. фон Харнак (1905).

4 Возможно, наиболее сильно среди жителей Балкан (Г. Альфольди (1961), 1234), самого ценного района вербовки в империи, где были самые эффективные императоры и самые решительные противники христианства, например, Деций (Виттиг (1932), 1250). Галерий (ум. Чел. 9. 1) и Максимин Дайя (зять Галерия).

5 *Смертей*. Чел. 9 и комментарий Ж. Моро.

6 П. Браун (1972), 83; Р. Сайм (1971), 17993.

7 О его чрезвычайно изощренных нападках на христианство см. Евсевий. *Его Превосходительство* ix. 25. Лакт. *Смерть*. Чел. 18. 13 называет его полуварварским, ср. 19. 6 и комментарий Ж. Моро к необычайно быстрой карьере Максимиана.

8 Лакт. *Inst.* v. 2. 12. Нападение Порфирия может быть более поздним, чем нападение Иерокла. См. T.D. Barnes, *J. Theol. S.*, N.S., xxxiv (1973), 42442.

Как бы то ни было, факты свидетельствуют о том, что решающий импульс исходил из военных соображений.¹ Именно в армии действительно возникали трения между властями и отдельными христианами. Именно против христианства в армии были приняты первые меры преследования.² Два самых решительных противника христианства, Галерий и его зять Максимин Дайя, оба были военными, и Галерий недавно привел армию к победе над персами.³ Во времена Первого эдикта его престиж и влияние, должно быть, были очень велики.

Таким образом, похоже, что именно влияние победоносной армии и ее командующего⁴ не в первый раз в истории Рима привело к решительному изменению политики империи, в результате чего терпимость к христианству была отменена и был опубликован так называемый Первый эдикт времен Великих гонений. Это положило начало череде событий, исход которых был прямо противоположен тому, к чему стремились противники христианства, а именно правлению христианского императора и полному затмению традиционной религии.

Когда Диоклетиан издал Первый эдикт, он надеялся избежать кровопролития. Он приказал собирать и уничтожать копии христианских писаний по всей империи, разрушать церкви и запрещать христианам собираться для богослужения. Вскоре после этого во дворце в Никомедии вспыхнули пожары, и в нескольких районах Малой Азии вспыхнули восстания. Христиане были привлечены к ответственности, и Второй эдикт Диоклетиана предписывал арестовать всех епископов и священников. Тюрьмы Римской империи не были рассчитаны на длительное содержание большого количества заключенных, поэтому Диоклетиан издал Третий эдикт, предписывающий освобождать заключенных при условии, что они принесут жертвы. Наконец, весной 304 года Четвертый эдикт предписывал всем приносить жертвы. В 305 году Диоклетиан подал в отставку. Сомнительно, был ли когда-либо обнародован Четвертый эдикт в западной половине империи. Во всяком случае, отставка Диоклетиана означала прекращение преследований в большинстве западных провинций.

1 Ж. Моро (1961), 1001.

2 См. стр. 245, п. 5.

3 См. У. Сестон (1946), 180 и далее.

4 Многие войска Галерия были родом из все еще в основном языческого Иллирика: Фест, *Brev.* 25; Евтроп. х. 4. Но при оценке влияния религии на солдатскую массу важно помнить, что галльская армия, которая, предположительно, была такой же языческой, как балканская армия Галерия, не была отчуждена христианством Константина. См. стр. 253, п. 4, ниже. См. Э. Габба (1974), 1047.

На Востоке, в областях, контролируемых Галерием и Максиминем, преследования возобновились с большей энергией и тщательностью, чем раньше, а в азиатских провинциях продолжались до 313 г. ¹

Великое нападение на церковь однозначно провалилось.⁽²⁾ Галерий и Максимин Дайя, самые фанатичные из гонителей, были вынуждены отменить меры, которые они начали в 311 году. Казалось, что каждого из первоначальных преследователей постигло возмездие. Диоклетиан тяжело заболел вскоре после Второго эдикта.³ Галерий умирал от медленной, мучительной и отвратительной болезни.⁴ Максимин покончил с собой при позорных обстоятельствах. Его статуи были ниспровергнуты, а надписи стерты.⁵

Из тетрархов только Констанций, который проявлял сочувствие к христианам в своей части империи и ограничил преследования разрушением церквей, умер у власти.

Опыт императоров молодого поколения только укреплял мораль о том, что Небеса решили конфликт религий в пользу христианства.

Немногим более чем через полгода после эдикта Галерия Максимин Дайя возобновил преследования, он сочетал физическое давление с пропагандой и в то же время пытался возродить язычество, организовав языческую церковь. Он провозгласил преимущества, которые были получены от традиционного богослужения, с точностью и уверенностью, которые были новыми для стиля имперского правительства.

1 О событиях Великого преследования см. N. Baynes, *C.A.H.* xii. 64777, измененный G.E.M. de Ste Croix (1954). Богатый исходный материал и современные исследования собраны в W.H.C. Frend (1965), 477535, рецензия G.E.M. de Ste Croix, *J. Theol. Sv.* XVIII (1967), 21721.

2 У.Х.К. Френд (1959).

3 *Смерти. Чел.* 16; Смерть Диоклетиана, там же. 42 (преувеличивая боль от этого); казнь жены и дочери, там же. 51.

4 Там же. 33; Евсевий. *Его Превосходительство* viii. 16. 25.

5 Там же. 13. 16.

"Кого можно найти настолько глупым или лишенным всякого здравого смысла , чтобы не видеть , что именно благодаря благотворной деятельности богов почва не отвергает посеянные в нее семена ... и что форма нечестивой войны не возникает на земле постоянно ... и что тайфуны не раздражаются без предупреждения , принося за собой разрушения ... и земля не оседает из своих глубочайших впадин ... И все это произошло одновременно в результате фатальной ошибки , скрытой в пустой глупости этих безнравственных людей , когда она поработил их умы и ... был близок к тому, чтобы заставить страдать весь мир"¹. В то время как Максимин предпринимал наиболее разумную попытку восстановить старую религию на Востоке, Константин в далекой западной провинции Галлия проводил противоположную политику. Столкнувшись с тяжелой войной с Максенцием, правителем Италии и Северной Африки, он решил обратиться за поддержкой к богу христиан. И снова события подтвердили правоту христиан. 28 Июня

В октябре 312 года армия Константина, солдаты которой несли щиты, разрисованные христианским символом, полностью разгромила силы его соперника. Максенций был убит.

Константин был верховным правителем на Западе. Тем временем Максимин Дайя вел безуспешную войну с христианским царем Армении. Голод и чума опустошили его собственную

территорию. Он начал ослаблять преследование.² Но было слишком поздно. 30 апреля 313 года он потерпел решительное поражение от Лициния, сражавшегося при поддержке Высшего Бога. Максимиனு не дали времени перегруппировать свои силы. В стремительном отступлении он предоставил христианам полную терпимость и восстановил их церкви.³

Когда Лициний собирался вступить в Сирию, он покончил жизнь самоубийством. Так погиб последний из преследователей. Христианские публицисты, особенно Лактанций и Евсевий, не замедлили описать историю тех лет как яркую демонстрацию истинности христианства.

Эти события произвели глубокое впечатление. Это было вызвано не столько большим количеством мучеников. На самом деле, мученики могли составлять лишь очень малую долю христианского населения. Благодаря книге Евсевия "*Мученики Палестины*" мы исключительно хорошо информированы о преследованиях в двух палестинских провинциях.⁴ Похоже, что между 303 и 311 годами восемьдесят шесть христианских жителей провинций погибли либо от казни, либо после депортации. Только один епископ принял мученическую смерть.

Христианское население, вероятно, исчислялось десятками, если не сотнями тысяч.⁵ В Египте преследования, возможно, были более интенсивными, но в других странах Востока - менее. В западных провинциях преследования были гораздо более короткими.

1 Там же. ix. 7. 8.

2 Там же. 9. 1323.

3 Там же. 10. 711.

4 *De Martyris Palaestinae*, ed. E. Schwartz, Kleine Ausgabe (Leipzig, 1955), 40142.

5 A. von Harnack (19045).

По оценкам Френда, общее число жертв по всей огромной империи составляло от 3000 до 3500 человек.¹

Но природа мученичества такова, что оно не требует большого числа жертв, чтобы оказать глубокое влияние на тех, кто им сочувствует, и на общество в целом.

Более того, пострадали не только мученики. Многие другие подверглись пыткам, принудительному труду или тюремному заключению, и очень многие все еще стояли перед мучительной альтернативой предать свою религию или столкнуться с угрозой пыток и смерти. Разрушение церквей, а также сбор и уничтожение Священных Писаний, должно быть, выглядели для многих верующих как покушение на самого Бога. Затем поражение в гонениях и низвержение преследователей произошло как божественный суд. Окончательный результат Великого Гонения стал свидетельством истинности христианства, которую оно не могло завоевать никаким другим способом.

4. Латинские апологеты эпохи Великих гонений: Арнобий и Лактанций

Независимо от того, были ли глубинные причины Великого преследования интеллектуальными или нет, преследование, безусловно, имело место в условиях интеллектуальных дебатов. Менее чем за двадцать лет до этого Порфирий написал систематическое опровержение христианства.² Само по себе это, по-видимому, не было широко известно, поскольку ученый Евсевий Кесарийский не знал об этом в 311-113 гг. З и Лактанций, по-видимому, тоже этого не знал.⁴ Но книга Порфирия дала материал для других авторов, которые были более читаемыми. Одним из них был Иерокл, чиновник-преследователь, а другие были описаны Арнобием как *вири нови*.⁵ Из христианских ответов на нападки язычников труды Евсевия Кесарийского, несомненно, были самыми выдающимися и в долгосрочной перспективе самыми влиятельными.⁶ Но для изучения меняющихся взглядов римского правящего класса более важны латинские апологеты Арнобий и Лактанций.

1 У.Х.К. Френд (1965), 5367. Эта оценка ошибочна, если говорить о щедрости: ср. G.E.M. de Ste Croix (1954), особенно 1005.

2 См. J. Bidez (1913), 6479; А. Камерон (1967). Но ср. выше, стр. 248, п. 8.

3 Иерокла обвинили в плагиате Цельса (П.Г. xxii. 796).

4 P. de Labriolle (1934), 310.

5 П. Курсель (1953), 261 и далее, "Антихристианские аргументы и христианский платонизм", в книге А. Д. Момильяно (1963), 15192. См. также А.Ж. Фестужьер (1940).

6 О трудах Евсевия, написанных во время гонений, см. Д.С. Уоллес-Хадрилл (1860), 1718 и подробные сведения об изданиях, там же. 2069. Н.Э. Момильяно (1963), 8994; Дж. Квастен (1960), 32834.

Арнобий и Лактанций помогают объяснить неудачу преследований и поразительный прогресс христианства сразу после них, потому что им удалось убедительно и без явных искажений показать, что христианское мировоззрение не сильно отличалось от мировоззрения образованных язычников, фактически, что различия не оправдывали конфронтации. Это правда, что апологеты, как и большинство им подобных, больше озабочены рациональным выбором индивида, чем мотивами коллективного поведения.¹ Они не анализируют факторы, позволившие христианству приобрести массовое количество последователей во многих городах империи и сохранить свое единство, несмотря на огромное увеличение численности. Апологеты, однако, помогают объяснить реакцию на христианство важной группы, образованного римского высшего класса, интеллектуальных наследников людей, взгляды которых мы изучали ранее. Эти люди все еще имели значение, и было фактом очень большого

значения, что некоторые из них — самым важным был император Константин — обратились в христианство,² в то время как другие не были чрезмерно обеспокоены прогрессом христианства,³ так что, когда пришло время, они были вполне готовы служить христианскому императору, который использовал огромный престиж императорской должности для продвижения интересов своей религии. В 300 году н.э. никакая группа не могла помешать христианству стать массовым явлением в Римской империи, но, по крайней мере, без пассивного попустительства образованных людей и солдат⁴ оно не могло стать государственной религией.

1 Ср. П. Браун (1972), с. 90, о неспособности позднеантичных авторов оценить иррациональное в любой социальной функции, даже в пантомиме.

2 П. Браун (1972), 16182 = (1961), 111.

3 В отличие от М.Т.В. Арнхейма (1972), я бы настаивал на удивительно небольшом противодействии, вызванном религиозной политикой Константина и его христианских преемников. Прекращение жертвоприношения животных в публичных ритуалах, например, похоже, не вызвало особого активного протеста, недостаточного для того, чтобы войти в историю. Религия ненадолго стала политическим вопросом при Юлиане, и снова во время окончательного триумфа христианства при Феодосии I.

4 Армии, с ее многочисленными недавно романизированными офицерами-варварами, а также крестьянами или варварами других рангов, похоже, было в принципе безразлично, к каким богам обращался их император за победой. Доверие к правителю, по-видимому, включало в себя доверие к его богу. См. А.Н.М. Jones в A. D. Momigliano (ред.) (1963), 235 и выше, стр. 249, п. 4.

Арнобий,¹ как и Апулей, Тертуллиан и Киприан, писал в Африке. В его книге есть свидетельства того, что она была написана незадолго до начала Великих гонений.² На самом деле аргумент удивительно академичен. Можно подумать, что сущностный замысел даже предшествует Преследованию.³

Случай, на который ответил Арнобий, был очень общим. Дело было в том, что с тех пор, как в мир пришло христианство, боги покинули человечество, в результате чего мор, засуха, войны, голод, саранча, мыши и градины беспокоили человечество. Из этих причин только голод, по-видимому, рассматривается как современная проблема.⁵ Можно сделать вывод, что в Африке Великие преследования происходили на фоне нехватки продовольствия.

Книга Арнобия адресована скорее язычникам, чем христианам. Он практически не использует Библию, но много римской светской литературы. В этом он также избирателен. Его подход скорее философский, чем исторический, поскольку он рассуждает в терминах мирового правительства, а не успеха или провала римских институтов. Арнобий приводит огромное

количество антикварной информации, но сравнительно мало исторических *примеров*. Это резко контрастирует с методикой Августина⁶ и Орозия,⁷ которые возобновили защиту христианства примерно сто лет спустя, когда римляне снова стали лучше осознавать свою раннюю историю.⁸

Но если Арнобия мало волнует *общественный порядок*, его подход, тем не менее, очень римский.

1 Арнобий, *Adversus Nationes*, изд. Авг. Райффершайд (1875) = C.S.E.L. iv. Арнобиус цитируется в переводе Х. Брайса и Х. Кэмпбелла в Библиотеке отцов Античной церкви, XIX. Об Арнобии см. Барди в *R.A. Chr.* i. 709 и далее; Н. Kraft (1966).

2 *Adv. Nat.* i. 13: Христианству около 300 лет. Это предполагает дату после 300 г. н.э.; там же. ii. 71: Риму 1500 лет. Согласно эпохе Варрониана, это было бы 297. Уничтожение Священных Писаний и разгон христианских собраний: iv. 36. Это должно быть после Первого эдикта Великого гонения в 303 году. i. 267: оракулы, предшествовавшие гонению. i. 16: поражение персов в 298 году. Похоже, что работа была написана вскоре после 303 года.

3 Согласно примечанию в *Хронике Иеронима*, неточному в других отношениях, недавно обращенный Арнобий написал, чтобы убедить своего епископа в том, что обращение было подлинным (*Chron.* 2342).

4 *Дополнение к Nat.* i. 3.

5, i. 3; 13. Войны и чума кажутся более отдаленными. Аналогичные обвинения были опровергнуты в " *Ad Demetrianum*" Киприана, *P.L.* iv. 564 и далее.

6 *C.D.*, особенно iii.

7 *Historiae contra Paganos passim* in edn. of C. Zangemeister (Teubner, 1889).

8 См. А. Д. Момильяно (1963), стр. 959.

В отличие от ряда защитников религии предков, протянувшегося от Цицерона до Симмаха, защита христианства Арнобием основана на скептицизме. Он откровенно признает, что не знает причин бедствий, которые были возложены на христианство.² Но он может выдвинуть убедительные аргументы, доказывающие, что природные явления, которые уже происходили задолго до прихода христианства, вряд ли были возмездием богов за распространение христианского культа.³

Оставляя без ответа вопрос о том, почему происходят стихийные бедствия, Арнобиус продолжает утверждать, что, даже если судить по критериям лучшей светской мысли,

христианство с гораздо большей вероятностью было истинным, чем традиционная религия.⁴ По крайней мере, христианство было стоящей игрой. Оно предлагало своим приверженцам бессмертие. Если бы притязания были обоснованы, польза была бы бесконечной; если нет, вреда не было бы.⁵ С другой стороны, Арнобию не составило труда показать, что традиционная религия имеет отношение к природе богов и их требованиям, которые несовместимы с философскими представлениями ни о божестве, ни о морали. Это основа опровержения язычества, которое занимает самую длинную часть работы Арнобия.⁶

Большая часть этого материала имела долгую историю в римской литературе. Некоторые из них прямо или косвенно заимствованы у Варрона.⁷ Но уже в "*Описании природы*" Цицерона (не говоря уже о "*Описании божественности*", и даже более раннем "*Эвгемереусе*" Энния) содержалось множество аргументов, которые можно было использовать для опровержения традиционной религии. Действительно, Арнобий сообщает нам, что его современники-язычники выступали за уничтожение копий подрывных работ Цицерона.⁸ Конечно, Цицерон и Варрон писали без подрывных намерений. Совсем наоборот. В те времена римская религия была надежно подкреплена престижем римских институтов, частью которых она являлась.

1 например, Котта в Cic. *N.D.* iii. 2 (56); языческий оратор в Minucius Felix, *октябрь*. 6. 1 и об этом Г. Либберг. *P.M.* cvi (1963), 6279. Симмах, *Отн.* iii. 8.

2 *Adv. Nat.* ii. 60; i. 712.

3 i. 3; 4; 5; 6.

4 i. 25 - конец ii. П. Курсель (1963) утверждает, что книга ii состоит из последовательности ответов на возражения христианству, особенно на его доктрину бессмертия, выдвинутые герметиками, платониками и сектой *вири нови*, о которых см. Фестужьер (1840), стр. 99.

5 ii. 4.

6 iiivii.

7 ст. 8; vii. 1.

8 iii. 67.

Примерно в 300 году н.э. язычники, так же как и христиане, были менее склонны думать о религии как о простой части социальных организаций, а как о чем-то большем, существующем вне и выше светских институтов. В результате соображения, которые когда-то нейтрализовывали рациональную критику традиционной религии, отошли на второй план, в то время как престиж, который аргументы получили благодаря литературному статусу Цицерона и Варрона, был так же велик, как и прежде.¹

Защита христианства Арнобием перемежается воспоминаниями Лукреция *О природе вещей*.² Например, он восхваляет Иисуса словами, которые сильно напоминают похвалу Лукреция Эпикуру.³ Литературные реминисценции Арнобия в некоторой степени являются данью уважения мастерству языка классического автора. Но есть и более глубокое сочувствие. Арнобий стремился доказать, что общественные бедствия, будь то война, голод или болезни, не были посланы разгневанными богами, чтобы наказать римлян за существование христианства, и что поэтому бессмысленно преследовать христиан.⁴ Теперь знаменитая книга Лукреция пыталась доказать, что процессы в мире не могут быть подвержены божественному вмешательству,⁵ и что божественный гнев, следовательно, не является правильным объяснением несчастья.⁶ Лукреций далее привел аргументы о том, что мир не мог возникнуть ради человека.⁷ Из этого следовало, что у человека не было причин ожидать, что природа всегда будет благосклонна к нему, и что нет никаких оснований искать козлов отпущения, если условия станут враждебными. Лукреций также нашел запоминающиеся слова для описания природы богов и именно того факта, что они были недоступны гневу,⁸ так что у человечества не было причин бояться их гнева.

1 Диоклетиан и его коллеги по-прежнему рассматривали римское язычество как часть институтов, "являющихся семейством античного статуса и определенности, имеющим статус и курс действующего права" (*Мос. и Рим. Leg. Coll.* xv. 3. 2), но их вера больше не пользовалась активной поддержкой значительной части населения. В битве идей христиане, особенно Евсевий, эффективно использовали аргументы из истории, создав для этой цели новый жанр - церковную историю. Защитники традиционной религии в этот решающий период пренебрегли историей, как будто она не имела значения.

2 Х. Хагендал (1958), 1247.

3, i. 38, ср. Лукреций, v. 112.

4 См. программное предложение в главе 2, заканчивающееся названием поэмы Лукреция.

5 Лукр., ст. 81 и далее.

6 Там же. 120440 объясняет, как возникла иллюзия, что бури и т.д. Были посланы разгневанными богами.

7 Там же. 198 и далее.

8 Там же. i. 449 = ii. 64651, ср. Арнобий, vi. 2

Многое из этого было несовместимо с христианством, но, по крайней мере, представляло собой неопровержимое греко-римское опровержение аргументов в пользу преследований.

Более того, "О природе вещей" содержит красноречивое осуждение безумия поклонения идолам. Неудивительно, что Арнобий испытывал огромное восхищение этой работой.

На Арнобия также произвело большое впечатление доказательство Лукреция о смертности человеческой души и о ее существенном сходстве с душами животных.¹ Очевидно, эта идея хорошо гармонировала с ощущением Арнобием никчемности человеческого существования. Это убеждение Арнобий разделял со многими современными язычниками,² не меньше, чем с христианами,³ но, в отличие от Порфирия, у него не было надежды, что человек может возвыситься к Богу силой разумной и божественной души. Нечто столь хрупкое, как человеческая душа, не могло быть создано Богом⁴ и не может быть бессмертным по своей природе.⁵ Бессмертие - это чудо, предложенное Богом через Иисуса.⁶ Эта точка зрения далека от ортодоксального христианства или, по крайней мере, от того, что должно было определяться как ортодоксальное христианство, но Арнобий изложил ее так подробно, что она, должно быть, составила важную часть его личной веры.

Отступления Арнобия от того, что должно было стать стандартной христианской доктриной, - это как раз то, что делает его книгу значительным историческим документом. Он рассматривает христианство в некоторой степени извне и демонстрирует черты, которые привлекли бы образованного язычника. Фактически, сам Арнобий был довольно недавним новообращенным. Говорят даже, что он написал эту книгу, чтобы убедить своего епископа в искренности обращения. Он начал жизнь благочестивым язычником. "Но в последнее время ... я поклонялся изображениям, полученным из печи ... костям слонов, картинам, гобеленам на вековых деревьях; всякий раз, когда я замечал помазанный камень и камень, смазанный оливковым маслом, как будто в нем заключалась какая-то сила, я поклонялся ему ... и просил помощи у бессмысленной глыбы"⁷. Его североафриканская религиозность была известна нам по Апулею.

1 Lucr. iii, *passim*.

2 Ср. Порфирий, *Ad Marcellam*, 324. Э.Р. Доддс (1965), 136.

3 А. Влосок (1960).

4 Дополнение к *Nat.* ii. 3747.

5 ii. 1430.

6 iii. 60.

7 я. 39.

Как это часто бывает в религиозной истории конца второго и третьего веков, говорят, что решающее переживание пришло к нему во сне.¹ Его вера в истинность христианства была

подтверждена чудесами исцеления Иисуса. Правда, чудесные исцеления могли быть совершены магом (*magus*), но Иисус действовал не как *магус*. Он достигал исцеления без вспомогательных средств, таких как соки трав, без заклинаний или жертвоприношений, и он даже был способен передавать свою силу.² Более того, чудеса Иисуса можно было отличить от чудес магов по критерию цели. Иисус использовал свои способности не для гадания, не для того, чтобы вызывать болезни, не для того, чтобы провоцировать ссоры между родственниками, не для того, чтобы открывать запертые двери без ключа, не для того, чтобы влиять на гонки колесниц, не для того, чтобы вызывать недозволенную любовь. Таковы были цели магов. Иисус совершал чудеса, чтобы помочь страдающему человечеству. Это было божественно.³

Арнобий признает, что вера в чудеса требует веры в истинность Священных Писаний. Но этой вере способствует знание о быстром росте Церкви и об огромном количестве людей, разделенных между собой, которые принимают истину этих книг.⁴

Труды Арнобия отражают его недавнее обращение. Похоже, он мало знаком с Библией; во всяком случае, он почти никогда не цитирует из нее. Он почти не имеет дела с христианской общиной, ее дисциплиной, ее фестивалями и ее организацией. Христианство - это, по сути, система веры и богослужения, которую выбирает человек, потому что она истинна и потому что она дает надежду на жизнь после смерти. Суть христианства - монотеизм. Христиане поклоняются верховному Богу. Способ, которым Иисус участвует в божественности, остается неясным. В одном отрывке он сравнивает его с Сивиллой, наделенной пророческой силой Аполлона.⁵ Арнобий — по крайней мере, ради аргументации — воздерживается от отрицания существования языческих богов, но, конечно, настаивает на том, что христиане им не поклоняются. "Поскольку мы находимся в общении с самим источником божественности, из которого проистекает божественная природа всех божественных существ, мы считаем излишним подходить к каждому из них по отдельности; поскольку мы не знаем, кто они, или какие у них имена, и не способны видеть или понимать, или выяснить их количество. . .

1 *Jer. Хронология*. 2342.

2 я. 4353.

3 я. 43.

4 i. 55 и далее; ii. 5; там же. 8: защита веры.

5 i. 62.

В Царстве земном мы никоим образом не обязаны оказывать почтение членам королевской семьи, а также самим правителям, но все, что им причитается, ... подразумевается в поклонении, оказываемом самим царям".¹ Христианские авторы до или после Арнобия сочли бы этот аргумент совершенно неудовлетворительным.² Даже для младшего современника Арнобия Лактанция языческие боги были демонами и абсолютным злом. Но тот факт, что в начале четвертого века христианин мог писать подобным образом, очевидно, сделал

обращение в христианство менее насильственным разрывом с римской традицией, чем это было бы в противном случае.

Христианство отличалось не только объектом поклонения, но и манерами. Христиане не строили храмов. Их общественные центры были просто местами собраний, а не домами Божьими.³ Богослужение не имело образа, и христиане не практиковали жертвоприношений. Христианам не только не хватало этих основных элементов традиционного богослужения, но они с отвращением относились к ним, когда ими пользовались их соседи. Арнобий защищает христианскую позицию и объясняет абсурдность представления о боге как о существе, заключенном в образе или храме, нуждающемся в жертвоприношениях и способном быть умиротворенным дарами.⁴ Его аргументы несправедливы в том смысле, что они приписывают язычникам очень наивное отношение.⁵ Но они набирают силу благодаря тому, что долгое время были частью римской философской традиции. Варрон учил, что римское богослужение изначально не имело образов⁶, а также что боги не требовали жертвоприношений.⁷ Стоики, Сенека, например, настаивали на том, что истинное богослужение состоит из нравственного поведения.⁸ По общему признанию, неоплатоники с конца второго века нашей эры пытались реабилитировать изображения и жертвоприношения, используя их в теургии.⁹ Но даже эти противники христианства не были единодушны.

Порфирий нападал на христианство и защищал изображения, но он был против жертвоприношения животных.¹⁰

1 iii. 23.

2 Дж.М.П.Б. ван дер Путтен (1971) утверждает, что Арнобий признает существование языческих богов ради аргументации, но не верит в это. О терпимости и ее отсутствии в апологетической литературе см. J. Vogt (1968).

3 Монументальная церковная архитектура, по большому счету, была следствием обращения Константина. См. Ниже, стр. 299, п. 6 и далее.

4 vi и vii.

5 Чтобы узнать, что сказал образованный язычник в защиту изображений, прочтите Диона Хриса. *Или.* xii. 25 ff., 40 ff. J. Bidez (1913), 143 ff.: le traité *περί εἰκονμάτων*. N.H. Baynes (1955), 12833.

6 Tert. *Apol.* 25. 11; Plut. *Нума*, 8. Августин, *C.D.* iv. 31.

7 Арн., *Adv. Nat.* vii. 1.

8 См. выше, стр. 117, п. 3.

9 См. Выше, стр. 234; также Х. Леви (1956); С. Эйтрем (1942).

10 См. J. Bidez (1913), цитируется в п. 5 выше.

Действительно, может показаться, что волна даже неискушенных мнений повернулась против жертвоприношения. Во всяком случае, прекращение этой практики при христианских императорах, по-видимому, вызвало удивительно мало комментариев.

Христианская религия, представленная Арнобием, во многих отношениях мрачна и в этом отношении тоже напоминает эпикурейство Лукреция. Она предлагает бессмертие и служит стимулом для нравственного поведения, но сулит мало преимуществ в этом мире. Несомненно, перспектива контакта через молитву с высшей силой в мире оказывает психологическую поддержку, но у верующих нет никаких оснований полагать, что молитвы улучшат их земное положение. За одним исключением, характерной для периода после Антонина готовности признать авторитет священных книг,¹ у Арнобия сохранилась значительная часть классического рационализма. Христианство, описанное Арнобием, не могло претендовать на роль традиционной общественной религии Рима. Фактически, по мнению Арнобия, в триумфе христианства есть элемент парадокса. Он утверждал, что бедствия, которые преследователи объясняли как божье наказание христианства, на самом деле были вызваны естественными причинами и что божественный гнев не имел к ним никакого отношения. Действительно, вера в богов, подверженных гневу, была недостойна образованного мышления. Но с триумфом христианства вера в гнев Божий и возможность вызвать его религиозным заблуждением вернулась с удвоенной силой, и в результате подавление религиозного инакомыслия стало регулярной частью имперской политики.

В *Божественных институтмах* (*Institutiones Divinae*) Лактанция², безусловно, позже, чем в *Adversus Nationes*, хотя нелегко определить, когда именно они были написаны. Посвящения Константину предполагают, что гонения окончены³ и что преследователи были наказаны. Но в книге v говорится, что гонения все еще продолжаются.⁴ Казалось бы, когда работа была написана, уже было ясно, что атака на христианство провалилась.

1 Халдейские оракулы: *Издание* Э. Де Плейса (1971), монография Х. Леви (1956). Герметический корпус: А.Ж. Фестужьер (19445). Популярность оракулов: С. Эйтрем (1947).

2 О Лактанции см. Дж. Стивенсона (1957). *Божественные институты* цитируются в переводе У. Флетчера в "Христианской библиотеке Антеницена", XXI.

3 i. 1. 13 и далее.; vii. 26. 11 и далее.

4 Так же и vi. 17. 6. См. Т.Д. Барнс (1973), 3941.

Лактанций не только повторяет древний христианский вызов о том, что число верующих растет как прямой результат преследований¹, но также, в отличие от более ранних апологетов, Лактанций безразличен к обвинениям, которые были выдвинуты против христиан. В общем и целом он с презрением отмахивается от них и концентрируется на доказательстве истинности и даже "романизма" христианства. Он может даже позволить себе относиться к преследованию как к чему-то, что дискредитирует дело, которое оно якобы поддерживает. Боги, которые заказывают зверства, чтобы получать жертвы от вынужденных поклонников, только навлекают на себя дурную славу.² Лактанций писал в то время, когда христианину больше не нужно было писать извинения в свою защиту, и когда страдания мучеников начали шокировать общественное мнение. Христиане практически победили. К тому времени, когда *Божественные институты* были завершены, они победили. Лактанцию оставалось написать еще книги: о *Гнев Божьем* и о *Смерти Гонимых*.³ Это, так сказать, завершает его дело. В первом он защищает доктрину о том, что Бог гневается из-за греха. Это противоречило глубоко укоренившемуся философскому взгляду, которого придерживался даже учитель Лактанция, Арнобий, о том, что божественная природа должна быть бесстрастной.⁴ Лактанций преодолел трудность, описав христианского бога в терминах римского отца семейства.⁵ В *"Смерти гонимых"* Лактанций представил практическое доказательство истинности своих ранних трудов. Божественный суд был вынесен недвусмысленно в пользу христианства.

"Божественные институты" Лактанция - это пропагандистское произведение. Его цель состоит не столько в том, чтобы добиться терпимости к христианству, сколько в том, чтобы завоевать его приверженцев, более того, приверженцев среди правящих классов, людей, хорошо образованных на латинской литературной классике. Литературное образование было и будет оставаться в течение многих лет препятствием на пути к принятию христианства. "Философы, ораторы и поэты пагубны, потому что они легко способны заманить в ловушку неосторожные души сладостью своих речей".

Лактанций считал, что из его выдающихся предшественников Тертуллиан был слишком неясен, а Киприан убедителен только для тех, кто уже обратился. Соответственно, он задумал произведение в римской литературной традиции.⁶

1 ст. 13.

2 ст. 21.

3 Дж. Моро (1954) и убедительная статья Т. Д. Барнса (1973).

4 Арнобий i. 23; 25; vii. 36.

5 А. Влосок (1960).

6 *Раздел. Inst. i. 1.*

Название *Institutiones Divinae* напоминает учебники, по которым студенты-юристы усваивали элементы юридической науки.¹ Автор также сознательно следует традиции философских трудов Цицерона.² Трактат систематически отвечает на проблемы, обсуждаемые в "О природе бога", "О конечном счете", и "Об официозе" с христианской точки зрения. Трактат заканчивается несколькими апокалиптическими главами о конце света. Они кажутся совершенно не римскими, но на самом деле выполняют роль мифа в конце нескольких платоновских диалогов, и, более конкретно, о Сне Сципиона в "Республике" Цицерона.

От начала до конца своего трактата Лактанций поддерживает христианское учение ссылками на римскую классику, учить которой молодежь было и, вероятно, остается его профессиональным долгом.³ Цицерон цитируется снова и снова.⁴ Основные аргументы подкрепляются цитатами из Вергилия или Сенеки. У Арнобия Лактанций научился ценить Лукреция, который дает классические формулировки страстного неприятия идолопоклонства.⁵ Напротив, библейские цитаты бросаются в глаза только в одной из семи книг: той, которая посвящена жизни Иисуса и ее значению.⁶

Ранний труд Лактанция "Об Опифицио божьем" почти не содержит каких-либо специфически христианских отрывков, доктрин или концепций. Христиане - это "философы нашей секты",⁷

Христианство - это "истинная философская доктрина". Бог описывается в общепринятых деистических терминах. Лактанций завершает извинениями за то, что написал более туманно, чем было приличествует, из-за "необходимости обстоятельств и времени". Когда, с Божьей помощью, наступят благоприятные времена, он напишет более подробно.⁸

1 Раздел. *Inst.* i. 1: "и если бы какие-нибудь искусные люди ... опубликовали Институты гражданского права ...".

2 Лактанций ссылается на пример Цицерона, не называя его имени. "Если бы некоторые из величайших ораторов ... завершив свои выступления, наконец предались философии и рассматривали это как ... отдых от своих трудов, если бы они измучили свой разум исследованием тех вещей, которые не могли быть обнаружены ..." (i. 1).

3 Родившийся и получивший образование в Северной Африке, он был призван Диоклетианом в Никомедию преподавать латинскую риторику — без сомнения, мальчикам из придворного общества и сыновьям местных семей, которые надеялись поступить на императорскую службу.

4 Упоминания в книге Р. Пишона (1901).

5 Х. Хагендал (1958).

6 iv.

7 *De Opificio Dei*, i. 2.

Эта нейтральная терминология была бы очень полезна в постконстантиновской империи, когда христианству и язычеству приходилось сосуществовать; и во многих жизненных обстоятельствах, особенно в общественной жизни, христианам и язычникам волей-неволей приходилось подчеркивать то, что их объединяло, а не то, что разделяло.¹

Сутью христианства, представленного Лактанцием, является монотеизм, поклонение единому верховному Богу. Аргументу в пользу христианского монотеизма способствовал тот факт, что с древнейших времен своего рода монотеизм сосуществовал с поклонением бесчисленным божествам. Язычники, имеющие дело с явлениями, которые не могли быть отнесены к определенному специализированному божеству, ссылались бы на недифференцированную и безымянную божественную природу, которую они анонимно описывали такими терминами, как боги или просто бог.² Мы находим это уже у Геродота,³ который писал в середине пятого века до нашей эры, и это все чаще встречается в трудах ранней империи, особенно в пожеланиях и восклицаниях.⁴ Подобные замечания, спонтанно произносимые в разговоре, по убеждению Тертуллиана, свидетельствуют о бессознательном признании божественной истины.⁵

Лактанций также утверждает: 'Если какая-либо серьезная необходимость давит на людей, они вспоминают Бога. Если раздался ужас войны, если над ними нависла пагубная сила болезней, если продолжительная засуха лишила урожая питания ... Они обращаются к Богу, у Бога просят помощи, Бога призывают помочь им'⁶.

Лактанцию не составило труда показать, что упорядоченная и гармоничная вселенная должна управляться единой властью. Подобно армии, состоящей из множества полков, мир мог достичь гармоничной координации своих различных компонентов только под контролем верховного главнокомандующего.⁷ Более того, Лактанций смог продемонстрировать, что монотеистический взгляд на мир подразумевается в многочисленных отрывках греческой и латинской классики.⁸

¹ Там же. i. 20, ср. i. 1.

² См. Выше, стр. 177 п. 6. В других работах, кроме *De Mortibus Persecutorum*, Лактанций избегает использования слов в их техническом христианском значении, например, *oratio* в смысле молитвы (а не речи). См. T.D. Barnes (1973), 41, п. 137, и J.W. Borleffs, *Мнемозина*, N.S. lviii (1930).

³ Линфорт (1928), 20439.

⁴ См. Выше, стр. 186, п. 6 и 207.

5 X. Чедвик (1966), 93 года, Терт. *Apol.* 17. 5.

6 *Раздел. Inst.* ii. 1.

7 Там же. i. 3. *P.L.* vi. 124B. Также сказать, что вселенная управляется волей многих, равносильно заявлению, что в одном теле много разумов".

8 i. 5, например, Верг. *Aen.* vi. 7247; *Georg.* iv. 2212; *ibid.* ii. 3257. Овидий, *Met.* i. 21 и далее; также, конечно, многочисленные философы и оракульная или полуоракульная литература, представленная в трудах Орфея, Сивиллиных оракулах и некоторых теологических оракулах Аполлона (i. 56).

Божественность Иисуса должна была быть примирена с монотеизмом, но сделать это убедительно было нетрудно. В конце концов, философам удалось примирить бесконечное разнообразие богов традиционной религии с монотеистической картиной мира. Безусловно, Лактанций настаивает на божественности Сына. ` Тот, кто поклоняется только Отцу, вообще не поклоняется ему, поскольку он не поклоняется Сыну. Но тот, кто принимает Сына и носит его имя, он вместе с Сыном поклоняется также Отцу, поскольку Сын является послом, посланником и священником Отца"¹. Другими словами, поклонение верховному Богу включает признание и принятие имени Сына. Далее разъясняется роль Сына: ` ибо, поскольку на земле не было праведности, Бог послал учителя, как бы живой закон, основать новое имя и храм, чтобы своими словами и примером он мог распространить по всей земле истинное и святое богослужение".² И богослужение для Лактанция - это, по сути, вопрос нравственной жизни.³ Таким образом, роль Иисуса - это, по сути, роль нравственного учителя. Конечно, Лактанций настаивает на том, что как в наставлениях, так и в практике Иисус был намного выше всех других учителей человечества, и он также уделяет должное внимание силам, которыми Иисус наделен в силу того, что он Сын Божий. Тем не менее, претензии, предъявляемые к Иисусу, были в основном знакомыми. Рассматриваемый таким образом, он мог естественным образом занять свое место в длинной череде философов-моралистов, память о которых высоко ценилась образованными греками и римлянами. Фактически, эта "теология" была бы более приемлема для язычника, чем для хорошо информированного христианина. Более того, Бог Лактанция состоит из двух лиц, а не из трех. Здесь нет упоминания о Святом Духе.⁴ Взаимоотношения Отца и Сына объясняются аналогией, которая является полностью римской, но, несомненно, была бы признана неудовлетворительной теологами греческого мира. ` Когда у кого-то есть особо любимый сын, который, однако, все еще находится дома под родительской властью, отец может даровать своему сыну имя и власть "хозяина", но по гражданскому праву это одно домашнее хозяйство и у него один хозяин.

1 *Раздел. Начало.* iv. 29.

2 iv. 25.

3 глава vi. 24.

4 Сравните определения Тертуллиана в *Adversus Praxeam*, P.L. ii. 15496 и Новациуса в *De Trinitate*, P.L. iii. 91182. J. Moingt (19669).

Точно так же мир - это единый дом Божий; и Отец и Сын, живущие в согласии в мире, являются одним Богом; ибо единый подобен двум, а двое - одному"¹. Это, тем не менее, предполагает подчинение Иисусу и было бы неприемлемо для тех, кто думал, что, став последователями Иисуса, они поставили себя под защиту верховного Бога и никого другого. Разница между теми, кто более или менее принял христианство в интерпретации Лактанция или Арнобия, и теми, кто этого не сделал, была фундаментальной. Это привело бы к арианским спорам.

Поклонение Богу, согласно изложению Лактанция, во многом идентично нравственному поведению. "Приношение Богу - это невинность души; его жертва - хвала и гимн".² Ранее он писал: "Поэтому на алтарь Бога ... который находится в сердце человека и не может быть осквернен кровью, возложены праведность, терпение, вера, невинность, целомудрие и воздержание".³ Лактанций может процитировать Сенеку в поддержку этой точки зрения: "Будете ли вы думать о Боге как о великом и безмятежном ... не поклоняйтесь с принесением жертв и обильной кровью ... но с чистым разумом и с хорошей и благородной целью".⁴ Очевидно, что (в том виде, в каком проповедовал Лактанций) христианское богослужение понравилось бы образованному, философски настроенному римлянину.

Лактанций доказывает превосходство христианства. `Что такое религия богов? ... Я не вижу в этом ничего другого, кроме ритуала, относящегося только к пальцам. Но наша религия учит справедливости ... Она полностью существует в душе верующего ... сама стремится к самопожертвованию"⁵. Сравнение тенденциозно. Тот факт, что христианская религия так явно и настойчиво связывала богослужение и моральное поведение, должно быть, сработал в пользу образованных римлян. Природа традиционного язычества затрудняла отводить этике явную и центральную роль в нем. Христианство, бесспорно, сделало это.

Естественно, Лактанций максимально использовал это. Он указывает, что христианство сочетает в себе два вида деятельности, которые традиционно были разделены, - философию и богослужение.

¹ Раздел. *Inst.* iv. 29, ср. аналогию с домашним хозяйством в iv. 3. Перевод взят из R. MacMullen (1969), 121.

2 глава vi. 25.

3 глава vi. 24.

4 vi. 25 и Сенека, *Ep.* 25. 2.

5 ст. 20.

"Поскольку [в язычестве] философия и религиозная система богов разделены и далеки друг от друга, видя, что некоторые являются профессорами мудрости [философии], через которых очевидно, что нет подхода к богам, и что другие являются священниками религии, через которых мудрость не изучается, очевидно, что одно не является истинной мудростью, а другое не является истинной религией ... но когда [в христианстве] мудрость соединена неразрывной связью с религией, оба обязательно должны быть истинными, потому что в богослужении мы должны быть мудрыми (философскими), то есть знать надлежащую религию". объект и способ поклонения, а также в нашей мудрости поклоняться - это дополнять наши знания действием".¹

Подход Лактанция в высшей степени рационален. Но рационализм имеет пределы. Существует, например, неприятие геометрической астрономии и основанных на ней логических выводов.

«Как обстоит дело с теми, кто воображает, что существуют антиподы, идущие по нашим стопам ... Есть ли кто-нибудь настолько безрассудный, чтобы поверить, что есть люди, чьи шаги выше их голов? ... что посевы и деревья растут вниз?» Затем он продолжает показывать, как этот абсурдный вывод логически вытекает из глупости объяснения ежедневного восхода и захода солнца и звезд круговыми движениями небес.²

Этот абсурдный с научной точки зрения отрывок имеет риторическую функцию. Он призван продемонстрировать, что философия может привести к опасно вводящим в заблуждение выводам. Это часть аргументации книги iii, вся которая посвящена одной теме: неспособности философии открыть наиболее важные истины.³ Это может сделать только религия; но религия основана на откровении и авторитете. Конечно, основной авторитет содержится в Библии:⁴ повествование Нового Завета поддерживается чрезвычайно древними пророчествами Ветхого. Но везде, где это возможно, Лактанций использует языческие авторитеты. Предпосылкой всего является готовность читателя принять авторитет оракулов.

Мы видели, что отношение значительно изменилось со времен ранней империи.⁵ Авторитет оракулов был поставлен под сомнение Цицероном, который допускал возможность того, что все предсказания были иллюзией. С тех пор не только уменьшился скептицизм относительно возможности божественного откровения через оракулов, но и образованные люди стали готовы принимать подробные и недвусмысленные послания богов.

¹ iv. 3.

2 iii. 24, ср. Лукрет. i. 1051 и далее.

3 Ср. Влосок (1960), 2014.

4 iv. 5.

5 См. Выше, стр. 260 п. 1.

Примечательно, что в обращении находилась литература оракулов неопределенного возраста и неясного происхождения, сочетавшая престиж божественного вдохновения с престижем таинственной мудрости Востока.¹ Среди этих произведений были так называемые сивиллины-оракулы, большое собрание греческих поэм о предсказаниях, которые были составлены, по крайней мере в некоторых случаях, еврейскими авторами, не ставшими частью еврейского канона, а затем были адаптированы для христианского использования.² Их авторитет, без сомнения, был увеличен тем фактом, что совершенно разные оракулы, носящие одно и то же имя, долгое время были частью римской общественной религии. Таким образом, они могли обеспечить поддержку христианских доктрин, которые в противном случае могли бы показаться невероятными. Таким образом, были подтверждены учения об историчности жизни и страстей Иисуса, а также о пришествии Страшного суда и Царства Божьего.³

К тому же классу литературы относились герметические трактаты, большой класс произведений, предположительно написанных египетским богом Тутот в греческом обличье Гермеса Трисмегиста. Писания излагают религию, целью которой является достижение бессмертия и которая предписывает покаяние, аскетизм и религиозное просветление как средства достижения своей цели.⁴ Лактанций цитирует герметические писания как доказательство бессмертия души,⁵ чтобы предсказать эпоху наводнений, пожаров, войн и мора,⁶ и поддерживать доктрины о единстве и безымянности Бога.⁷ Точно так же Лактанций цитирует оракулы Аполлона⁸ и Оракулы Гистаспа⁹, когда это служит его цели. Лактанций был первым христианским апологетом, который сделал это. Его поступок понятен в эпоху, когда было много маргинальных христиан, и когда преследователи использовали оракулы против христиан. Но цитирование языческих оракулов подразумевает, что они обладают подлинным вдохновением. Это Лактанций может себе позволить из-за традиционного христианского отождествления языческих богов со злыми духами.

¹ Можно было бы сравнить "древние пророчества", которые были в ходу в позднесредневековой Англии (К. Томас (1971), 389 и далее).

² A. Rzach (1923); J. Geffcken, *Oracula Sibyllina* (1902, repr. 1967), also *idem*, *Komposition der Orakula Sibyllina* (Leipzig, 1902, repr. 1967); V. Nikiprowetzky (1970).

³ Особенно *Орак.* vii и viii в книге А. Курфесса (1951). Сивилла цитируется как предсказатель страданий Иисуса: *Div. Inst.* iv. 18; Страшный суд: там же. vii. 20, 234; Царство Божье; vii. 24.

4 Фестужьер (1953), особенно 97118; id. (1950), 814 утверждает, что герметических сообществ не существовало. Эти письма носят литературный, а не ритуальный характер.

5 *Раздел. Inst. vii. 13.*

6 vii. 18.

7, i. 6; также предсказания чудес Иисуса, iv. 15.

8 i. 7.

9 Н. Windisch (1929).

Оракулы действуют по вдохновению демонов, развращенных ангелов, которые злоупотребляют знаниями, полученными в ходе божественного служения, чтобы завоевать доверие человечества, прежде чем привести его к гибели. Демоны бродят по всей земле и находят утешение для своей гибели в уничтожении человека. Они наполняют каждое место ловушками, обманом и ошибками. Они цепляются за отдельных людей, занимают целые дома, принимают имя гениев. Им поклоняются как предотвращающим то самое зло, которое они сами же и причиняют".¹

Христианская молитва и христианские символы делают демонов беспомощными. В присутствии христиан или христианских символов они не могут общаться со своими языческими почитателями посредством жертвоприношений.² Христианство обеспечивает эффективную защиту от их нападения. "Они причиняют вред только тем, кто их боится. Тем, кого защищает Бог, они не могут причинить вред". Имя Божье обладает силой изгонять демонов из тел людей, которыми они завладели. Часто — так утверждает Лактанций — демоны появляются, с воем признавая свое поражение, что они побеждены, что они горят, что они стремятся уйти.³

Отождествление языческих богов с демонами выполняет важную функцию в *Божественных институтах*, как и в более ранних апологетах христианства. Ибо защитники христианства должны были не только доказать, что их религия истинна, но и то, что язычество ложно и должно быть полностью отвергнуто.

Это было смелое заявление относительно древней религии имперского народа. Нападкам христиан на богов, конечно, способствовал рационализм ранних римлян, скептические высказывания в диалогах Цицерона, поэме Лукреция и рационалистические пассажи Ливия.⁴ Мораль богов, изображенная в греческой и римской мифологии, была дискредитирующей.⁵ Апологетам оставалось только повторить и развить старую критику.

1 *Раздел. Inst. ii. 15 (сокращенно).*

2 iv. 28.

3 ii. 16.

4 О римском рационализме см. Выше, стр. 29 и далее.

5 О первоначальном социальном и ритуальном контексте мифов см. W. Буркерт (1972), 3945, 122 и далее; Дж.П. Вернант (1965); Х. Хоммель (1972), особенно 413 и далее. Проблема мифов заключалась в том, что с незапамятных времен они оторвались от конкретных обстоятельств, в которых имели религиозное значение. Они стали частью литературного сырья, которое должно было интерпретироваться и использоваться авторами в соответствии с их собственными литературными целями.

Римляне прежних времен могли утверждать, что определенные боги когда-то были правителями-людьми, не подразумевая при этом, что к ним больше нельзя относиться как к бессмертным богам.¹ В изменившейся атмосфере было легко указать на непоследовательность такого отношения и сделать вывод, что предполагаемые боги были просто мертвецами.

Тем не менее, политеизм, помимо 'сентиментальной' ценности традиционных культов, имел два очень веских аргумента в свою пользу: что гадание, по-видимому, работает и что вера в богов универсальна. Христиане, начиная с первой Апологии Юстина и, вероятно, до этого, опровергали эти два аргумента, утверждая, что оба явления были работой демонов, которые в своих собственных целях обманом заставили человечество почитать их как богов.

Превращение богов в демонов имеет важные психологические последствия. Боги иногда бывали жестокими или деспотичными, но их можно было умиротворить подношениями точно так же, как деспотичных людей. По сути, они не были враждебными или злобными. Христианство предложило человеку чрезвычайно мощную помощь, но оно также провозгласило существование могущественных и абсолютно злых противников. Жизнь стала битвой, в которой люди должны сражаться за Бога против 'врага'. 'Ибо Бог, сотворивший людей для этой войны, пожелал, чтобы они стояли подготовленными в боевом порядке и с острым намерением ума следили за уловками и открытыми атаками нашего единственного врага, который, как это принято у искусных и опытных полководцев, пытается заманить нас в ловушку различными искусстваами ... ибо он вселяет в некоторых ненасытную алчность ...' Он заражает других гневом, или похотью, или завистью, или честолубием, или философским любопытством, и все это время у него есть только одна цель: отделить людей от Бога и привести их к полному уничтожению.² Лактанций может адаптировать старую аллегорию о Геракле на распутье. Выбор больше не между добродетелью и удовольствием, а между Богом и дьяволом, причем рай является местом назначения тех, кто выбирает первое, а вечное наказание - концом остальных.³

Ибо жизнь христианина была нескончаемым чрезвычайным положением в противостоянии с армией вероломных, хитрых и бесконечно злобных духов.

1 например, Liv. i. 16: апофеоз Ромула. Говорят, что Сатурн и Фавн были царями. Многие императоры были обожествлены после их смерти, ср. выше, стр. 66 и далее.

2 *Раздел. Inst. vi. 4 = П.Л. vi. 648.* В более позднем греческом или римском язычестве существовала тенденция верить в сверхъестественные персонификации абсолютного зла, особенно в связи с магией. Ср. выше, стр. 179. Но наполнить мир злыми духами было предоставлено христианству.

3 *Раздел. Inst. vi. 3 = П.Л. vi. 643.*

Мы должны быть начеку, мы должны выставить охрану, должны предпринимать военные экспедиции, должны проливать свою кровь..."¹ Отныне эмоции, которые возникают у людей во время кризиса, могут проявляться в новых контекстах. Они были задействованы в первую очередь в религиозных спорах, особенно в сектантских разногласиях внутри самой христианской общины, но также и в других обстоятельствах, когда действия или мнения отдельных людей могли быть представлены как спровоцированные демонами и абсолютным злом.²

Личной преданности, конечно, отводилось гораздо большее место в жизни христианина, чем в жизни традиционного римлянина. Для Цицерона религия была, по сути, правильным выполнением предписанного ритуала. Превышать это и молиться вне предписанных случаев было суеверием. Христианская заповедь была совсем иной: 'Если молиться один раз - это прекрасно, то тем более делать это чаще. Если хорошо делать это в первый час, то хорошо делать это и весь день'.³ Или еще: 'Поклонение Богу ... требует величайшей преданности, ибо как Бог будет любить молящегося, если он сам не любим им, или дарует просящему все, что он попросит, когда он приближается, чтобы вознести свою молитву без искренности или благоговения? Но эти люди [язычники], когда они приходят принести свои жертвы, не представляют своим богам ничего изнутри, ничего своего ... Поэтому, когда бесполезные жертвоприношения завершаются, они полностью оставляют свою религию в храме'.⁴ Вероятно, было бы ошибкой относиться к сравнению Лактанция так, как если бы это было объективное утверждение. Несомненно, чувства благоговения и искренности присутствовали и в умах молящихся язычников. Но никто не оспаривает, что христианство придерживалось гораздо более позитивного взгляда на религиозные эмоции.

¹ vi. 4 = P.L. vi. 647.

2 "Метафоры войны", v. 20 (*П.Л.* vi. 616); v. 22. 17; vi. 4. 15 и далее; vii. 27. 15. Ересь (то есть сектантство), подстрекаемая демонами: iv. 30.

3 iv. 28 контрастный рис. *Нога*. ii. 28 (72). Цицерон согласился бы с подозрением XVIII века к энтузиазму, примером которого может служить высказывание Генри Мора: 'Если когда—нибудь христианство и будет уничтожено, то только энтузиазмом' - цитируется К. Кларк, *Возрождение готики* (Лондон, 1928), 134. См. также Р. Нокс, *Энтузиазм* (Оксфорд, 1950). Лактанций намеренно защищает христианское рвение от традиционного римского представления о том, что рвение или энтузиазм не религиозны, а суеверны, ср. С. Кальдероне (1972).

4 *Раздел. Inst.* v. 20.

В то время как традиционная римская реакция заключалась в том, чтобы приглушить религиозный пыл, христианская тенденция заключалась в том, чтобы поощрять его, но также ограничивать рамками общинной и церковной дисциплины и обеспечивать, чтобы он протекал по одобренным каналам традиции и ортодоксии.¹

Лактанций излагает свое послание в максимально традиционной римской форме. Мы часто слышим о моральном поведении, в то время как христианский ритуал упоминается лишь намеками. Но в описаниях этики старая форма скрывает значительное смещение акцентов.

В республиканском Риме, особенно в книге Цицерона "*О должностных обязанностях*", моральные обязанности обсуждались в социальном контексте. Проблема заключалась в том, как мужчина должен вести себя в каждом из огромного разнообразия отношений, составляющих жизнь в обществе.² Но это не было проблемой, как ее видел Лактанций. Для него добродетель заключается в поклонении Богу. 3 и ` тот, кто стремится придерживаться правильного образа жизни, должен смотреть не на землю, а на небо; и, говоря проще, он должен следовать не за человеком, а за Богом; служить не этим земным образам, а Богу небесному".⁴ Различие теоретическое, но, тем не менее, оно фундаментально. В традиционном римском обществе религиозная община и светское общество были единым целым до такой степени, что существовало очень мало правил поведения в религиозных терминах. Считалось само собой разумеющимся, что боги будут насаждать обычаи римского народа.

Но христианин был членом двух обществ, каждое со своими правилами, и хотя на практике была возможна значительная гармония, возможность конфликта всегда существовала.

В подробной классификации обязанностей Лактанция просматривается влияние Цицерона. Вслед за стоиком Панэцием Цицерон разделил правила поведения на четыре класса обязанностей в зависимости от того, связаны ли они соответственно с поиском истины (*sapientia*), или с сохранением общества (*justitia*), или с достижением величия характера (*animi magnitudo*), или с самоконтролем (*modestia, temperantia*).⁵ Лактанций более или менее следует этой классификации⁶ - как это должен был делать после него Амвросий.⁷

1 О дисциплине см. О.Д. Уоткинса (1920).

2, т. 19, 34, ср. А. Влосок (1960), 18490.

3 Различные взаимосвязи, перечисленные в *Offic. i.* 17 (53).

4 *Раздел. Inst. vi.* 5; *vii.* 5, ср. Влосок (1960), 192.

5 Четыре категории поведения: *Официальная часть* 5 (15).

6 Книга *iv*: мудрость; *vii.* 13: справедливость; *vi.* 1419: величие характера, интерпретируемое как использование привязанностей; *vi.* 203: самоконтроль, интерпретируемый как контроль чувств. Я не утверждаю, что Лактанций имитировал структуру *De Officiis*, только то, что он имел в виду классификацию добродетели Цицерона, то есть Панэция.

7 Х. Хагендал (1958), 34772.

Поиск истины, конечно, представлен христианской религией. Остальные три категории узнаваемы, но существенно модифицированы. As in *De Officiis*, 1

справедливость считается основной добродетелью.² Но концепция справедливости изменилась. Лактанций разделяет его на две составляющие: благочестие и справедливость, а благочестие является необходимым предварительным условием справедливости.³ Лактанций настаивает на том, что справедливость не может быть достигнута без поклонения истинному Богу. Он доказывает это, ссылаясь на классический миф о веках мира. Несправедливость и раздоры, которые характеризовали железный век в греческой и латинской поэзии, были, согласно Лактанцию, вызваны отказом от поклонения истинному Богу, которому поклонялся первобытный человек, в пользу ложных богов, которым поклонялись с тех пор. Поклонение Юпитеру и несправедливость пришли в мир вместе.⁴ Справедливость может быть восстановлена только в том случае, если люди вернуться к поклонению Богу, то есть станут христианами.⁵ Аргумент превращается в эффективный ответ на преследование: зверства, совершенные от имени богов в ходе преследования, являются доказательством того, что правосудие несовместимо с поклонением языческим богам.⁶

Другой компонент справедливости, равноправие, определяется в социальных и даже революционных терминах: "Следовательно, ни греки, ни римляне не могли обладать справедливостью, потому что у них были люди, отличающиеся друг от друга многими степенями, от бедных до богатых, от скромных до могущественных ... ибо там, где не все равны, нет равенства; а неравенство само по себе исключает справедливость"⁷. Это не политическая программа Лактанция, как и стоическая доктрина естественного равенства, на которой она основана.⁸ Лактанций стремился показать, что поклонение богам привело к несправедливости, а не давать советы о том, как можно построить новое общество.

Социальное действие, которое Лактанций предлагает наиболее подробно, - это благотворительность.

1 Правосудие имеет наибольший размах: "широчайший патетический коэффициент для общества людей между ипсом и жизнью квазиобщинного континуума..." (*Offic.* i. 7 (20)). См. также i. 43 (155). Справедливость в более широком смысле, то есть добродетель, скрепляющая общество, далее подразделяется на справедливость в более узком смысле и "благонадежность" (*benificentia, benignitas, liberalitas*) (i. 7 (20)).

2 Раздел. *Inst.* v. 5.

3 Там же. 15.

4 Там же. 56.

5 Там же. 8.

6 Там же. 9.

7 Там же. 15.

8 Cf. *Offic.* 17 (21): *sunt autem privata nulla natura.*

Лактанций осознает, что отстаиваемое им поведение связано с тем, что Цицерон классифицировал как *benevolentia* и *liberalitas*, но он также настаивает на том, что христианское пожертвование отличается в одном фундаментальном отношении. Помощь должна предоставляться свободно, принимая во внимание не социальные связи, существующие между дарителем и получателем, а просто нужду.¹ Выкуп подлежат пленники, но скорее бедняки, чем родственники и друзья. Вдовы и сироты должны быть защищены, больным оказана помощь, мертвые похоронены. Для Цицерона моральные обязанности являются частью цепочки получаемых и отдаваемых благ, которые связывают человека с его обществом.² Для христианина они должны выполняться строго ради него самого или, скорее, ради Бога.

Два оставшихся класса анализа долга Цицероном также могут быть признаны в *Божественных институтах*. Главы Лактанция об использовании эмоций пересекаются с аспектами поведения, рассматриваемыми Цицероном в разделе "Величие разума", в то время как трактовка Лактанцием дисциплины чувств в некоторой степени соответствует обсуждению Цицероном самоконтроля (*patientia* и *temperantia*).

По мнению Цицерона, величие ума требовало эмоциональной отстраненности, традиционно пропагандируемой стоицизмом. "Ум должен быть свободен от всякого беспокойства, желаний и страхов, равно как и от чрезмерного горя, удовольствия и гнева, чтобы ум мог наслаждаться

спокойствием и свободой от забот, состоянием, которое способствует постоянству и достоинству".³ Но Лактанций критикует учение стоиков об эмоциях.⁴ Для Лактанция страсти сами по себе не являются злом.⁵ Лактанций начинает с трактовки Цицерона в "*Тускуланских диспутах*", но он изменяет философские мнения, которые он там находит, чтобы привести их в соответствие с христианством, как он его видит. Страх нельзя ни искоренять, ни облегчать, его нужно перенаправить к Богу, который может сделать так, что бояться вообще ничего не нужно. Желание временных радостей - порок, а небесных вещей - добродетель. Только стремление к небесным благам может гарантировать выносливость, необходимую для преодоления страданий, через которые они приобретаются.

1 *Раздел. Inst. vi. 1012*, ср. Н. Hagendahl (1958), 3538. *Div. Inst. vi. 12* критикует *Offic. ii. 18 (64)*. *Div. Inst. vi. 11* критикует *Offic. ii. 15 (54)*.

2 *Offic. i. 4560* рассматривает различные взаимосвязи, связанные с выгодами, и обсуждает приоритеты.

3 Там же. 20 (69).

4 *Раздел. Inst. vi. 1419*.

5 *vi. 19*; Х. Хагендал (1958), 33841 указывает на происхождение от *Cic. Бивень. iv. 6 (1114)*.

Таким образом, Лактанций учит, что самоконтроль достигается не подавлением страстей, а их перенаправлением, или сублимацией. Немодный пример: `мы не должны сердиться на тех, кто поносит и обижает нас, но всегда должны быть готовы наложить руки на молодежь, то есть, когда они ошибаются, мы должны исправлять их постоянными побоями, чтобы бесполезной любовью и чрезмерным потворством своим желаниям они не были приучены ко злу и не возвращены в пороке"¹.

Настойчивость Лактанция в том, что страсти потенциально могут привести к добру, явно связана с его борьбой за то, чтобы сделать библейского гневного и карающего Бога философски приемлемым. Это неизбежно также включало в себя отказ от идеала бесстрастного мудреца, который имел столь долгую историю в античной мысли и обществе и который привел собственного учителя Лактанция Арнобия к мнениям, весьма сомнительным с христианской точки зрения. Несомненно также, что взгляд на жизнь как на кампанию против демонов неизбежно влек за собой мобилизацию страстей.

После рассмотрения страстей Лактанций переходит к смежной теме пяти чувств и их правильного использования.² Эта тема занимает место в обсуждении Цицероном обязанностей четвертой добродетели.³ Но по сравнению с Цицероном Лактанций демонстрирует сужение точки зрения как в охватываемом диапазоне поведения, так и в гибкости. Цицерон заинтересован в обсуждении поведения по всему диапазону - от морали государственных

деятелей до вопросов манер и этикета. Факторы, определяющие правильность поведения, также сложны. При этом учитываются характер человека, его социальный статус, конкретная ситуация, общепринятые стандарты добра и зла, а также эстетика. Лактанций озабочен одной целью - подготовить человека к поклонению Богу и дисциплинировать его чувства для этой цели. Такой подход по сути является ограничительным, хотя и предполагает некоторый моральный прогресс. Глазам не должно быть позволено видеть жестокость гладиаторских боев или деморализующие зрелища театра.⁴ Уши предназначены для того, чтобы слышать священную литературу, а не поверхностную гармонию мирской литературы.⁵ Обоняние предназначено не для того, чтобы наслаждаться духами.⁶ Гомосексуальная любовь пагубна. Гетеросексуальная любовь должна быть ограничена партнером по браку.

1 Раздел. *Inst.* vi. 19.

2 глава vi. 203.

3 Cic. *Offic.* i. 27 (93). Цицерон непоследователен в названии четвертой добродетели, *Tusc.* iii. 16: `temperantia, moderatio, modestia'. *Offic.* i. 27 (93): `verecundia, temperantia, modestia, sedatio perturbationum animi, rerum modus', also included is *id quod dici Latine decorum potest, Graece enim πρέπον* dicitur'.

4 Раздел. *Inst.* vi. 20.

5 Там же. 21.

6 Там же. 22.

Вопреки обычаям римского права, внебрачные сексуальные отношения осуждаются как прелюбодеяние, даже если они поддерживаются мужем и не нарушают супружеских прав другого мужчины¹.

Этика, изложенная в трактате Лактанция, в нескольких важных отношениях отличается от традиционной этики Рима. Смертная казнь и война запрещены: 2 `... справедливому человеку не будет законно ни участвовать в войне, ни обвинять кого-либо в смертной казни, поскольку не имеет значения, предаете ли вы человека смерти словом или мечом, поскольку сам акт предания смерти запрещен ... В отношении этой заповеди Божьей вообще не должно быть исключений ..."Абсолютный запрет на убийство также распространялся на древнюю практику, распространенную во всех классах общества, убийства или разоблачения нежелательных детей.³

Лактанций явно выступает против определенных традиционных общественных добродетелей. Он выступает за щедрость, но она не должна проявляться в публичных развлечениях, традиционных в городах Римской империи, таких как шоу диких зверей, гладиаторские бои или театральные представления.⁴ Он также выступает против щедрости, проявляемой при финансировании программ общественного строительства. Здания рано или поздно

разрушаются, награды за благотворительность длятся вечно.⁵ Справедливость не включает патриотизм: "ибо что такое интересы нашей страны, как не неудобства другого государства или нации? — это означает расширение границ, которые насильственно отнимаются у других, увеличение мощи государства, увеличение доходов — все это не добродетели, а ниспровержение добродетелей"⁶. Он осуждает политические амбиции. Она берет свое начало от дьявола, который подстрекает людей посвятить свою жизнь занятию магистратуры, достижению консульства и даже самому трону.⁷ Напротив, `праведный человек, вступивший на трудный и изрезанный путь, должен быть объектом презрения, насмешек и ненависти ... Он будет беден, скромен, неблагороден, подвержен травмам и, тем не менее, будет терпеть все тяжкие испытания; и если он будет непрестанно проявлять терпение до этого последнего шага и конца, ему будет дан венец добродетели и он будет вознагражден бессмертием"⁸.

1 Там же. 23.

2 Там же. 20. 16.

3 Там же. 20.

4 Там же. 19.

5 Там же. 11.

6 Там же. 6.

7 Там же. 4.

8 Там же.

Очевидно, что применение таких учений должно иметь социальные последствия. Лактанций может утверждать, что золотой век будет возвращен. "Если бы поклонялись только Богу, не было бы раздоров и войн; поскольку люди знали бы, что они сыны Божьи ... они знали бы, какое наказание Бог приготовил для губителей душ ... Не было бы мошенничества или грабежей, если бы они научились, благодаря наставлениям Бога, довольствоваться тем, что принадлежит им самим ... Не было бы прелюбодеяний или разврата ... если бы было известно, что все, к чему стремятся помимо желания продолжения рода, осуждается Богом. Необходимость также не заставила бы женщин заниматься проституцией; мужчины сдерживали бы свою похоть, а благочестивые и религиозные пожертвования богатых помогли бы обездоленным"¹.

Это может быть реалистично, а может и нет. Важным фактом является то, что как рекомендации, так и ожидаемые последствия составлены без какого-либо учета реалий римского государства, его институтов и традиционных обычаев. На протяжении всего своего трактата Лактанций проявляет величайшее уважение к латинской литературной традиции. К классическому языку и

классическим произведениям относятся с благоговением, выражающимся в адаптации или цитировании. Философской мысли Греции, по крайней мере в том виде, в каком она была популяризирована римскими авторами, воздается должное за то, что ей позволили составить основную структуру апологии христианства Лактанция. Элемент, который вносит наименьший вклад, - это *республика*, социальный и политический обычай Рима. Ощущение единства римских институтов, религиозных, военных и политических, которое так сильно у Цицерона, Ливия или Вергилия, отсутствует. Во всяком случае, Лактанций, стремящийся указать на римские аспекты христианства, не видит необходимости приводить римские социальные и политические традиции в своих аргументах.

Лактанций и Арнобий мало говорят о Церкви как сообществе, хотя сплоченность церквей, скрепленная регулярными коммунальными службами и пенитенциарной дисциплиной, исторически была одной из ее наиболее ярких черт. Их молчание отчасти носит тактический характер. Тот факт, что христиане были в некотором смысле отдельной нацией, противоречил тенденции апологетов подчеркивать общие элементы. С другой стороны, вполне вероятно, что в быстро растущих церквях конца III века было много новообращенных, особенно из высших социальных слоев, которые оставались на обочине христианской общинной жизни.

1 Раздел. *Inst.* v. 8.

Христианство таких людей будет напоминать картину, нарисованную двумя апологетами. Тем не менее, оно не было типичным. Язычник, знавший только таких христиан, составил бы ошибочное представление о христианстве. Он подумал бы, что оно гораздо ближе к традиционной индивидуалистической философии, чем это было на самом деле. Это облегчало преобразование, даже если это означало, что новообращенный не полностью осознавал последствия преобразования.

И Арнобий, и Лактанций представляют личную религию, которая обещает помочь человеку жить нравственно и получить небесную награду после смерти. Это не было похоже на язычество, которое ему так скоро предстояло заменить, религию, призванную обеспечить божественную поддержку сообществу. Но это ограничение не имело значения, если христианство было истинным. Если верховный Бог был Богом христиан, то он был божеством, от которого зависело благополучие государства, и его религия должна была стать общественной религией. И истинность христианских притязаний, казалось, была сенсационно подтверждена провалом преследований и самих гонителей — особенно если читать о них в христианских историях.

5. Обращение Константина

Точные обстоятельства обращения Константина в христианство вызвали много споров.¹ Причина в том, что три наиболее близких к этому событию рассказа содержат важные расхождения.² Очевидно, Константин не опубликовал официальную версию своего обращения

в то время, когда это произошло. После того, как он победил Максенция с помощью, как он верил, христианского Бога, Константин повел себя как христианин. Он даровал Церкви не только терпимость и возмещение ущерба, но и богатые субсидии и привилегии.³ Но он публично не объявлял себя христианином и не давал никакого официального определения своей религиозной позиции.

1 Н.Х. Бейнс (1929) и (1939); Э. Шварц (1913); Дж. Буркхардт (1949, первое изд. 1852).

2 Евсевий. *Церковная история*, греческий текст под ред. Э. Шварца, на гр. Христос. Schrift. 9. *Жизнь Константина*, Греческий текст под ред. И.Х. Хейкеля, на гр. Христос. Schrift. 7. Лактанций, *Смерть преследователей*, латинский текст, C.S.E.L. xxvii. 171238.

3 А.Х.М. Джонс (1964), 802; 93 и далее; гранты церкви: Евсевий. *Его Превосходительство* х. 5. 1517; иммунитет духовенства, *Его Превосходительство* х. 7; С.Т. xvi. 2. 1 (315), 2 (313).

Нет ничего удивительного в таком поведении правителя государства, в котором христиане все еще составляли меньшинство. В политике обычным делом является то, что новой политике придерживаются в течение длительного времени, прежде чем ее принятие будет признано. Но результатом было то, что рассказы об обращении должны были основываться на слухах, и неудивительно, что почти современные рассказы Лактанция в *De Mortibus Persecutorum*, и Евсевия в "*Церковной истории*", отличаются друг от друга и от версии, которую сам Константин ближе к концу своей жизни рассказал Евсевию и которая содержится в "*Жизни Константина*".¹ Евсевий писал свою историю в Кесарии Палестинской, вдали от Италии, и он был, по крайней мере, так же заинтересован в поражении местного гонителя Максимиана Дайи Лицинием, как и в поражении отдаленного и терпимого ² Максенция Константином.³ Лактанций вполне мог писать на Западе и иметь в виду Константина как читателя.⁴ Вероятно, он был лучше информирован, чем Евсевий, но ввиду политической скрытности Константина он тоже был не в состоянии рассказать всю историю. Как указал А.Х.М. Джонс, ложность более поздней третьей версии не может быть выведена из существования двух более ранних отчетов, которые отличаются друг от друга и по природе вещей не могут быть исчерпывающими.⁵

Версия, рассказанная Константином в преклонном возрасте, внушает доверие, потому что она настолько не похожа на любой другой широко освещаемый случай обращения в христианство, что невозможно представить, чтобы она была придумана полностью информированным христианином, каким был Константин в последние годы своей жизни. Константин утверждал, что обратился в веру в период стресса. Стресс был вызван не какими-либо обычными мотивами обращения, страхом смерти, стремлением к нравственному возрождению, поиском истины, а потребностью в могущественной сверхъестественной помощи, чтобы противостоять тому, чего, как считалось, добивался его соперник Максенций и с помощью которого он уже избавился от двух могущественных оппонентов.⁶

Традиционные боги не помогали прежним врагам Максенция.

1 *Cm.* i. 28.

2 Т.Д. Барнс (1973), 44.

3 Euseb. *H.E.* ix. 9 (Maxentius), 10 (Maximinus).

4 Дж. Стивенсон (1957); Дж. Моро (1954), "1322 о жизни Лактанция"; Т.Д. Барнс (1973).

5 А.Х.М. Джонс (1949), 98.

6 Евсевий. *V.B.H.э.* i. 27; Максенций уже победил Галерия и Севера, и считалось, что ему помогло гадание или магия. Зос. *ii.* 16.1; Евсевий. *Его превосходительство* ix. 9. 3.

Константину нужно было что-то еще. В этой ситуации Константин вспомнил, что из всех тетрархов только Констанций, его отец, умер как император, и ему наследовал сын.

Итак, бог Констанция, казалось, соответствовал его собственным требованиям. Но была трудность, которую нелегко было понять сегодня и, возможно, нелегко было изобрести после этого события: Константин не знал, кем был бог его отца.¹

Таким образом, Константин молился неизвестному богу, чтобы тот открыл, кто он такой. Молитва была услышана. Сначала в видении,² затем во сне,³ Константин увидел крестное знамение, которое должно было принести ему победу. Он принял это с радостью и только тогда начал узнавать, что было связано с поклонением богу, которому принадлежал этот знак. Он стал верующим и уверенно начал свою кампанию. Победа доказала его правоту. Отныне умиротворение христианского бога стало краеугольным камнем его политики, и постепенно, с годами, он приобрел знания о доктринах и требованиях христианства.

Рассказ Константина приобретает правдоподобие⁵ из-за самой странности его отправной точки: вера в верховного Бога вместе с незнанием того, кем был верховный Бог; что еще более удивительно, вера в Бога его отца вместе с незнанием того, кем был бог его отца. Это невежество не могло быть просто результатом долгого отсутствия Константина при дворе своего отца — в конце концов, он виделся с Констанцием незадолго до его смерти и в любом случае принял руководство его двором. Незнание бога Констанция, должно быть, была результатом его привычки поклоняться. Евсевий говорит нам, что он 'знал' только верховного Бога.⁶ Он был невольным преследователем. Он разрушал церкви и временно изгонял христиан из своего двора.⁷ Он не принуждал к отказу от Священных Писаний.⁸ Очевидно, что он не был христианином. Похоже, он был особенно привязан к поклонению Солнцу: возможно, этому богу поклонялась его семья в их доме на Балканах.⁹ В отличие от Константина после его обращения, Констанций не запретил любые упоминания о политеистических богах в официальных панегириках.¹⁰

1 См. i. 27.

2 Там же. 28.

3 Там же. 29.

4 Там же. 32.

5 Авторство Евсевия V.C. доказано Ф. Винкельманом (1962) и Ф. Виттингоффом (1953).

6 *Θεὸν τὸν ἐπὶ πάντων εἰδῶς* (V.C. i. 27).

7 Лакт. *Смерть. Чел.* 15. 7 с примечанием Ж. Моро. Евсевий. *Его Превосходительство* viii. 13. 14, вероятно, ошибается, отрицая, что Константин разрушал церковные здания. Евсевий. Vc i. 16 предполагает, что он временно ссылал христиан.

8 Н.Х. Бейнс (1939), 679.

9 Х. Кастрициус (1969), 29 п. 30.

10 См. особенно *Пан.* v. 816.

На его золотых монетах² были изображены Юпитер и Геркулес, боги Диоклетиана и Максимиана соответственно,³ а также Марс, возможно, покровитель Галерия.⁴ Он не мог поклоняться какому-либо богу, даже исключительно Солу, иначе Константин не оказался бы перед такой дилеммой. Предположительно, Констанций был синкретистом, который считал, что различным богам язычества следует поклоняться как аспектам верховного Бога;⁵

с другой стороны, он мог бы придерживаться мнения, что многие боги были подчиненными верховного Бога.⁶ Но какова бы ни была природа религиозных верований и практик Констанция, не было самоочевидно, что именно сделало их такими эффективными. В результате Константин оказался в нередком для конца третьего - начала четвертого века положении, когда ему потребовался богословский оракул.⁷ Он был в положении клиента оракула в Колофоне, который спросил Аполлона, кто он такой, или, альтернативно, что такое Бог.⁸ Возможно, его позиция была даже ближе к позиции египетского верующего, который спросил своего бога Мандулиса, является ли он богом солнца, очевидно подозревая, что так оно и есть.⁹ Константин, вероятно, тоже начал свой запрос с ощущения, что у христиан был правильный ответ.

Важным аспектом обращения Константина является то, что оно произошло в области совпадения религиозных взглядов, на которую были направлены убедительные труды Арнобия и Лактанция. Константин не перешел от политеизма к монотеизму. Он начал с веры в верховного Бога. Его обращение означало, что он обнаружил, что верховному Богу нужно поклоняться особым образом. Он понимал, что если он поклоняется христианскому Богу, то лично не может поклоняться никакому другому, но он не осознавал, как, возможно, и Арнобий, насколько исключительным и нетерпимым на самом деле было христианство. Подобно религии Арнобия и

Лактанция, религия Константина была основана на философии (признании верховного Бога) и откровении (видении).

2 О связи между надписью на монете и ее металлом см. *R.I.C.* vii. 47.

3 *R.I.C.* vi. 163 и далее. на золотых монетах Трира. Сол стал известен после 3056 г. н.э., там же. 204.

4 X. Кастрициус, указ. соч. 2830.

5 Cf. Celsus in Origen, *contra Celsum*, viii. 66; Максим Мадаврский у Августина, *Ep.* 16 = *P.L.* xxxiii. 813.

6 Арн. *Adv. Nat.* iii. 2.

7 н.э. Нок (1934), 5374 = (1972), 35774; П. де Лабриоль (1934), 234 и далее.

8 *Раздел. Inst.* i. 7: quis esset omnino deus.

9 н. э. Нок, указ. соч.

Христианские писания, догмы и ритуалы изначально не имели значения. Письмо, с которым Константин обратился к жителям восточных провинций в 324 году, после поражения Лициния, иллюстрирует его точку зрения. Христианство представлено как этическое богослужение. Преследование - жестокая противоположность богослужению, во многом как у Лактанция. Константин утверждает, что этическое богослужение было известно с начала мира, но в значительной степени оставлено. Он описывает христианство как "Закон" и использует другие термины, которые подразумевают, что он думает о нем прежде всего как о регламентированном образе жизни.¹

Вера в верховного Бога была общей для христиан и многих язычников. Лициний, человек, противостоявший Константину в последней из его гражданских войн, разделял эту веру. Отправляясь в бой против Максимиана Дайи, он приказал своим солдатам прочесть молитву верховному Богу.² Действительно, Лактанций и Евсевий рассматривают его победу над Максимином как параллельную по значению победе Константина над Максенцием. Но Лициний не стал отождествлять верховного Бога с Богом христиан.

Судя по монетам, он приравнивал его к Юпитеру Оптимусу Максимусу, традиционному защитнику римского государства.³ У нас также есть основание статуи, посвященной Лицинием Солу.⁴ Но молитва Лициния в том виде, в каком она была, была приемлема для христиан: Константин приказал своим языческим солдатам использовать ее.⁵

Наличие точек соприкосновения между образованными язычниками и образованными "маргинальными" христианами, такими как Арнобий и Лактанций, иллюстрируется отношением

Констанция к Sol Invictus, "Непобедимому Богу Солнца". Поклонение Солнцу, вполне возможно, было традиционным в семье Константина.⁶ Солнце фигурировало на монетах отца Константина и стало чрезвычайно заметным на бронзовых монетах самого Константина после 310 г. ⁷ то есть после того, как он победил попытку Максимиана вернуть власть и окончательно порвал с тетрархической системой.

1 Евсевий. *V.C.* ii. 4860 и важные замечания Х. Крафта (1955), 7486.

2 Лакта. *Смерть. Чел.* 46; Евсевий. *E.E.* ix. 9; ср. 11.9.

3 *R.I.C.* vii. 591608 на монетах Никомедии 31324 г. н. э.

4 *I.L.S.* 8940 и L. Номо (1931), 230, о статуе Сола, посвященной Лицинием с соблюдением ритуальных правил. *C.I.L.* viii. 8712: небольшое святилище Сола в честь Лициния и Константина.

5 Евсевий. *V.B.H.э.* iv. 1920.

6 Ср. Гимерий, *Екл.* xii. 6; Июль. *Или.* iv. 131; также Х. Деррис (1954), 343 n. 4; Н. Кастриций (1964), 2930.

7 Информацию о чеканке монет Константина см. в *R.I.C.* vii. 111. Особенно поражает регулярное появление Солнца на бронзовых монетах. Марс все еще появляется после 310 года.

Автор панегирика того года (310) много говорит о посещении Константином храма Аполлона и о религиозном опыте, который он там получил.¹ Удивительно то, что Сол продолжал занимать видное место на монетах Константина в течение шести или семи лет после его обращения в 312 г. ² Бог даже иногда появлялся на монетах, выпущенных после войны против Лициния,³ которую Константин вел как христианский лидер в своего рода священной войне.⁴

Объяснение такого парадоксального поведения, вероятно, заключается в том, что божественность солнца была не только объектом поклонения, но и интеллектуальной концепцией. Платон использовал солнце в известном сравнении, чтобы проиллюстрировать роль добра в мире.⁵ В другом месте он приписывал ему божественность, как и другим небесным телам.⁶ Неоплатоники описывали солнце как ипостась, исходящую от Бога.⁷ Астрономы отметили, что существует корреляция между положением солнца и других звезд. Поскольку широко распространено мнение, что звезды влияют на жизнь человека, тот факт, что солнце, казалось, контролировало движение звезд, наводил на мысль, что это было верховное божество. Богу солнца также отводилась ключевая роль в магии. Для верующих в магию, а в четвертом веке их было много, это подтверждало сверхъестественную силу солнца самым практическим доказательством, какое только можно вообразить.⁸

Рассмотрение этих фактов естественным образом привело к интеллектуальному выводу, что солнце было тесно связано с божественностью, независимо от того, было ли оно само

верховным божеством, или помощником божества, или только его изображением. Но такой ход мыслей не обеспечил солнце храмами, изображениями или постоянными поклонниками. Действительно, существовали культы определенных богов солнца, 9 включая бога, чей великий храм и коллегия жрецов были основаны в Риме императором Аврелианом.

1 *сковороду*. vii (Галлетье), 21; П. Оргельс (1948).

2 *R.I.C.* vii. 48.

3 See M.I. Alföldi (1964).

4 Евсевий. *Ст.* ii. 118.

5 Платон, *Глава vi.* 19.

6 Платон, *Тим.* 40B.

7 июля. *Или.* iv (Гимн Гелиосу) 1323 года.

8 Макр. *Сб.* i. 1723; о солнце в магии см. Выше, стр. 132, п. 1.

9 Х. Сейриг (1971) проводит необходимое различие между памятниками, выражающими преданность солнцу, и памятниками, подразумевающими существование официального культа. Поклонение Солнцу в строгом смысле этого слова не было широко распространено, и его следует описывать как "арабскую", а не "восточную" практику.

Наконец, был Митра, наиболее широко почитаемый непобедимый бог солнца из всех.¹ Но почитатели конкретных богов солнца составляли лишь небольшую часть людей, которые каким-то образом ассоциировали солнце с верховным Богом, потому что философия, астрология или магия предполагали, что оно должно быть таким образом связано или даже отождествлено.

Стороннему наблюдателю могло бы показаться, что солнце занимало привилегированное место даже в христианстве.² Он мог прочесть, что Иисус воскрес из мертвых в Пасхальное воскресенье, то есть в день, посвященный солнцу. Еженедельное воскресное богослужение, по-видимому, тоже посвящено дню солнца. Во время богослужения христиане смотрели на восток, в сторону восходящего солнца. Вполне вероятно, что в сознании многих маргинальных христиан Иисус и солнце были тесно связаны.³ Для информированного христианина это, конечно, абсурд, но факты христианского богослужения требуют объяснения. Чаще всего приводилось такое объяснение, что движение солнца представляет собой видимую модель высших истин теологии. Лактанций, например, совершенно ясно дает понять, что солнце - это бесчувственный сотворенный объект, подобный земле, звездам и Вселенной в целом.⁴ Но он также предполагает, что структура мира является моделью сверхъестественного порядка: `Бог создал две части самой земли, противоположные друг другу и имеющие различный характер, а именно восток и запад, и из них восток отведен Богу, потому что он сам является источником

света... и потому, что он заставляет нас подняться к вечной жизни. Но запад приписывается этому беспокойному и развращенному уму [дьяволу], потому что он скрывает свет, потому что он всегда навлекает тьму и потому что он заставляет людей умирать и погибать в своих грехах".⁵

1 Zos. i. 61. 2; другие ссылки., К. Латте (1960), 34050; Ф. Кумон (1923); Г.Х. Халсберг (1972). Солу все еще нужна книга. О проблеме отождествления Митры и Солнца см. Замечания М. Саймона на Втором Международном конгрессе по изучению митры, обобщенные в *Journal of Mithraic Studies* (1976), 91. Для доказательства см. *C.I.M.R.M.*, эпиграфические указатели, С. В. Соль.

2 См. , в частности , Ф.Дж. Делгера (1918), (1925), (1940); Э. Киршбаум (1948/9), 4006; Дж. Каркопино (1953), 150 и далее; Ж. Моро (1953); Х. Ранер (1963), 89176.

3 О воскресном богослужении см. Ф.Х. Коулсона (1926). Юстин, *Ап.* i. 67 объясняет, что день Гелиоса отмечается как первый день творения, потому что в этот день Христос воскрес из мертвых.

Тертуллиан (*н. э.* i. 13) отмечает, что люди принимают Солнце за христианского Бога, потому что христиане молятся лицом к восходящему солнцу и радуются дню солнца. Уже во втором веке Мелитон Сардский сравнивал смерть, посещение Ада и воскресение Иисуса с восходом и заходом солнца.

4 *Раздел. Инст.* ii. 10, ср. 10.6.

5 Лок. цит. по

Аллегория также отводит особую роль самому солнцу: "ибо как солнце, которое восходит ежедневно, хотя оно всего лишь одно, — от чего Цицерон вывел бы его название Sol, потому что звезды затемнены и видно только его, — все же, поскольку оно является истинным светом и обладает совершенной полнотой, и самым сильным жаром, и освещает все вещи ярчайшим великолепием, так и Бог, хотя он и один, обладает совершенным величием, мощью и великолепием".¹

Лактанций очень близок к представлению солнца как видимого эквивалента Бога; символ становится почти идентичным символизируемому объекту. "Поэтому, если вы всегда будете обращать свой взор к небу и наблюдать за восходящим солнцем и брать это за руководство в своей жизни, как в случае с путешествием, ваши стопы сами собой направятся в путь; и этот небесный свет, который для здравомыслящих гораздо более яркое солнце, чем то, которое мы видим в смертной плоти, будет так править вами, что приведет вас без каких-либо ошибок в самую прекрасную гавань мудрости и добродетели"².

Вполне вероятно, что Непобедимое Солнце, изображенное на монетах Константина и его предшественников, представляет собой более широкую концепцию солнца, образ верховного божества, а не Бога для поклонения. Монеты информируют население империи о том, что

император считает себя находящимся под особым покровительством верховного Бога; на них не делается никаких заявлений о конкретном Боге, которому поклоняется император. Мы видели, что Непокоренному Солнцу как таковому обычно вообще не поклонялись, но это название охватывало множество более четко определенных традиционных богов солнца, у каждого из которых был свой особый культ.³

Особенностью имперского искусства было то, что образы императора и Солнца были ассимилированы друг с другом. Император был изображен с лучевой короной и поднятой в благословляющем жесте правой рукой на манер Солнца,⁴ в то время как Непобедимое Солнце могло быть изображено с пленниками или ведущим свою колесницу по сокрушенным врагам, как император.⁵ Такие изображения не выражают личного кредо императора. Это риторические заявления о величии императора.

1 Лок. цит. по

2 глава 8.

3 Х. Крафт (1955), 1011.

4 См. Н.Р. L'Orange (1934), особенно 95 и далее. *R.I.C.* vii. 767, s.V. Императорский жест.

5 *R.I.C.* vi. 714; iv. 6434; ср. Фирмик Матернус, *Матф.* i. 14: Сол получил эпитет *принцепс*.

Параллель Солнца и императора предполагает, что имперская канцелярия является частью мирового порядка и что роль императора на земле соответствует роли солнца на небесах. В соответствии с той же традицией торжественное прибытие (или *adventus*) императора регулярно сравнивалось с восходом солнца или, по крайней мере, с возвращением света.¹ Константин позволил провести это конкретное сравнение со знаменитой аркой, которую сенат воздвиг в ознаменование победы над Максенцием сразу за воротами Рима. Победоносный въезд Константина был подобен возвращению солнца после ночи тирании. Новый правитель был владыкой земли, поскольку солнце правило вселенной.

На это указывает медальон с изображением Сола в его колеснице, расположенный над рельефом, изображающим *пришествие* Константина.² Такой способ представления имперской позиции имел дополнительное преимущество в том, что был однозначно монархическим, в конце концов, Константин находился в процессе разрушения тетрархической системы.

Sol Invictus удовлетворил потребность. Константину требовался символ, который демонстрировал бы природу силы, которой он обладал. Он также хотел заявить о своей уверенности в верховном Боге. На этом этапе он не чувствовал себя свободным использовать противоречивые христианские образы.³ *Sol Invictus* создал образ, приемлемый для многих христиан и многих язычников. В последние годы его правления Соль исчезла с чеканки монет,

но в других местах использование изображения для описания функций императора в мире продолжалось. Он все еще был найден при преемниках Константина.⁴

То же стремление к религиозно нейтральному описанию божественных основ императорского положения Константина прослеживается в панегирике⁵, который анонимный оратор произнес в присутствии императора в Трире осенью 313 г. 6 в ознаменование, среди прочего, освобождения Рима от Максенция. Константин представлен как человек великой и оправданной веры в поддержку верховного божества.

1 С. Маккормак (1972), особенно 72733.

2 Х.П. Л'Оранж и А. фон Геркан (1939).

3 Ср. П. Бруин, *R.I.C.* vii. 614.

4 например, в константиновских поэмах Оптациана Порфирия, nos. 11, 12, 14, 15, 1719. О медальоне Констанция II в колеснице с поднятой правой рукой, как у Сола, см. Н.Р. L'Orange (1934), стр. 99, ср. 105. Also A. Alföldi (1948), 58.

5 О панегириках как инструментах рекламы см. Алан Камерон (1970), с. 37, 377 и далее.

6 *Пан.* ix, изд. Galletier = xii in Baehrens's Teubner text.

Именно эта вера придала ему смелости выступить против Максенция, когда его советники были против этой операции, и столкнуться с могущественным врагом, имевшим в своем распоряжении лишь четверть сил.¹ Оратор начинает свою речь, настаивая на том, что Константин должен находиться в прямом общении с верховным божеством.² Его речь представляет собой молитву, в которой верховное божество просит позволить Константину царствовать вечно.³ В основной части речи показано, что Бог был на стороне Константина. Перед решающей битвой при *понсе Мульвий* "Божественный разум"⁴ вывел Максенция из-под прикрытия мощных стен Рима. Армия Максенция, за исключением преторианской гвардии, обратилась в бегство при одном виде величия Константина.⁽⁵⁾ Настаивание на легкости победы вполне в традиционной манере римских писателей, сочиняющих *exemplum* о божественной помощи римскому оружию.⁶ Затем аудитория услышала, что провидение (представленное отрицательными заключительными фразами)⁷ лишило Максенция смерти героя, утопив его в Тибре, и в качестве дополнительной выгоды предотвратило неприятные слухи, позволив найти его тело.⁸

Оратор определяет верховного Бога с нарочитой двусмысленностью таким образом, чтобы удовлетворить как можно более широкий спектр религиозных мнений. Он предполагает, что верховное божество находится в прямом общении с Константином, но делегировало заботу о простых людях меньшим богам.⁹ Таким образом, даже политеизм не исключен полностью. С другой стороны, есть отрывки, в которых божественное руководство, по-видимому,

отождествляется с собственным разумом императора.¹⁰ Это напоминает о внутренней божественности стоиков. То, что моральные и интеллектуальные качества императора, такие как *virtus* и *mens*, неоднократно обозначаются прилагательными, подобными божественному"¹¹, является, конечно, стандартным применением религиозной лексики к придворной церемонии.

1 *Пан.* ix. 2.2.

2 Там же. 2.5: `cum illa mente divina ... quae ... uni se tibi dignatur ostendere". Есть ли здесь ссылка на сон и /или видение Константина?

3 Там же. 26.

4 Там же. 16.2.

5 Там же. 17.1.

6 например, *Liv.* v. 49.5.6.

7 Г.П. Уолш (1961), 512.

8 *Пан.* ix. 17. 23.

9 Там же. 2.3: *delegata nostri diis minoribus cura*. Ср. выше, стр. 258 и далее. о признании Арнобием (возможно, тактического) подчинения богов.

10 Там же. 4.2: *sua enim cuique prudentia deus est*.

11 Там же. 1.1: *sacratissime imperator ... numine tuo*; 4. 5: *divino consilio hoc est tuo*; 10.3: *divina virtus tua*.

Речь заканчивается молитвой за императора, в которой к верховному божеству обращаются в словесной формуле, напоминающей эпические обращения к Юпитеру как 'верховному творцу всего сущего'.¹ Сама молитва имеет традиционную структуру римской молитвы. Сначала к божеству обращаются по имени, затем оно определяется более точно в относительной оговорке; далее излагаются требования, которые проситель может предъявить к благосклонности божества, и, наконец, следует просьба.² Но в этой молитве определение необычно тем, что оно философское и синкретическое:³ "чьих имен столько, сколько ты пожелал, чтобы было языков человеческих" ⁴ — ибо каким именем ты сам желаешь, чтобы тебя называли, мы не можем знать ⁵ — и являешься ли ты некой божественной силой и разумом, которые пронизывают всю вселенную, смешаны со всеми стихиями⁶ ... или ты некая сила превыше всех небес, которая взирает на это твоё творение из ещё более высокой цитадели природы ..." Это обращение согласуется с традиционной религией государства и с религией церкви. его величайший эпический поэт, придерживающийся чистого монотеизма, а также

альтернативных философских представлений о Боге. Такая всеобъемлющность является риторическим эквивалентом символа Непобедимого Солнца.

Ни в молитве, ни где-либо еще в речи нет ничего специфически христианского. Тем не менее, оратор показывает, что он осознает, что Константин поклоняется верховному Богу, которому поклоняются христиане. Таким образом, он утверждает, что, поскольку Бог могуществен и добр, он сохранит Константина. Не сделать этого значило бы умалить либо его доброту, либо его всемогущество.⁷ Этот аргумент, по-видимому, подогнан под христианскую, а не римскую концепцию Бога. Речь также содержит полемику против гадания. Оратор напоминает, что Константин предпринял кампанию вопреки совету *гаруспиков* ⁸, в то время как его противник был склонен использовать все формы гадания.⁹ Исход войны явно дискредитировал языческую науку.

1 26. 1: *summe rerum sator*. Cf. Verg. *Aen.* i. 254; xi. 725.

2 например, молитва, *Aen.* vi. 56 и далее. Г. Аппель (1909).

3 Сравните относительные предложения в *Aen.* vi. 578 или Hor. i. 30.

4 Ср. Апулей, *Met.* xi. 5 Изиды.

5 Ср. Неизвестный Бог из Деяний, 17: 23.

6 О доктрине стоиков см. Выше, стр. 36.

7 *Pan.* x. 26. 3: *et certe summa in te bonitas est et potestas: et ideo quae iusta sunt velle debes, nec abnuendi est causa cum possis. Nam si est aliquid quod a te bene meritis denegetur, aut potestas cessavit aut bonitas.*

8 Там же. 2.4.

9 Там же. 14.3: *`prodigiis aut metus sui praesagiis monebatur'*; cf. 4.4.

Важнее всего то, что оратор, очевидно, приложил все усилия, чтобы не называть старых богов в каком-либо контексте, который придавал им активную роль.¹ Не упоминается даже Аполлон.² В этом отношении речь сильно отличается от более ранних панегириков. Такой контраст подсказал бы нам, даже если бы мы не знали, что эта речь была адресована императору, который лично отмежевался от традиционных богов, хотя и по-прежнему стремился учитывать уязвимость языческих чиновников и солдат.³

Тот же нейтральный монотеистический стиль был использован для надписи на арке Константина в Риме.⁽⁴⁾ Арка была в некотором смысле добровольным подношением римского сената, но религиозная формулировка, очевидно, отражает политику Константина так же, как и панегирики.

Поскольку обращение Константина было частным актом, не связанным с римским государством, это не делало автоматически христианские символы подходящими религиозными эмблемами для общественных памятников. На данный момент было достаточно того, что публичные религиозные символы больше не были такого рода, чтобы оскорблять верующих христиан. И поэтому, когда Константин, примерно в 318-1919 годах, решил, что изображение Сола на монетах не соответствует христианству, он заменил его не христианскими символами, а изображениями императорских юбилеев или лозунгами, такими как *Victoria*, *Pax Perpetua* или *Saeculi Felicitas*.⁵ Хотя христианский стандарт, Лабарум, появился на монетах в 327 году, это было исключение. Константин, очевидно, так и не пришел к мнению, что монеты, памятники или церемонии римского государства были подходящими средствами выражения его приверженности христианству.⁶

Это также видно из панегирика, произнесенного в 321 году в пятую годовщину вступления сыновей Константина в сан цезарей.

1 Два отрывка имеют политеистический подтекст. ix. 13.2: Константина сравнивают с богом, который использует одну и ту же молнию, чтобы посылать то благоприятные, то неблагоприятные послания. Это должен быть Юпитер, но он описывается как *ille mundi creator et dominus* и может быть Богом Библии. Там же. 18. 1: "Святая Тиверия для приюта Энея". Оба явно риторичны.

2 Контраст viii. 6; 13.1 (312 г. н. э.); vii. 21.4: Аполлинем туум ... teque in illius specie recognivisti (A.D. 310).

3 О язычестве среди солдат и чиновников см. Х. фон Шенебек (1939).

4 *C.I.L.* vi. 1139: `quod instinctu divinitatis mentis magnitudine ... О нейтральности скульптуры см. выше, стр. 285.

5 *R.I.C.* vii. 48.

6 Там же. 62.

По сути, речь представляет собой восхваление Константина. Она охватывает в основном ту же тему, что и речь 313 года, и сосредоточена на поражении Максенция.¹ Теме божественной поддержки Константина, которая занимала видное место в предыдущей речи, уделяется еще большее внимание. У аудитории не остается сомнений в том, что Константин был полностью поддержан божеством. Речь, конечно, от начала до конца монотеистична. Имена традиционных языческих богов встречаются несколько раз, но, очевидно, не более чем риторический орнамент;² они не оказывают никакого влияния на события.

Показано, что победа Константина была божественным даром. Как и в речи 313 года, акцент делается на легкости победы.³ Оратор даже сообщает, что было замечено, как небесные армии

двинулись на поддержку Константина.⁴ Аналогичное наблюдение небесных воинств содержится в рассказе Евсевия о войне Константина против Лициния в 3234 году. ⁵ Но говорят, что небесными воинствами 312 года руководил не ангел или мученик, а обожествленный отец Константина. Эта деталь не относится к ортодоксальному христианству. Тем не менее, это намеренный намек на имперскую политику. Константин посвятил своего отца традиционным способом, очевидно, думая, что посвящение укрепит его собственное положение.⁶ Если бы Констанций Хлор действительно был на небесах, он, несомненно, пожелал бы возглавить небесные силы в поддержку своего сына.

Богословие также отошло дальше от традиционной религии, чем богословие более раннего панегирика. В этой речи нет никаких намеков на традиционные языческие формулы или классический рационализм. В ней также нет ничего определенно христианского, но ряд намеков предполагает, что точка зрения является христианской. Рассмотрим их в обратном порядке значимости: `оратор восхваляет целомудрие Константина, в то же время пороча целомудрие философов.

1 *Противень*. х (Галетье).

2 Там же. 7.1: `per varios casus ... Марс дубиус эрравит образно утверждает, что борьба была нерешительной. 16.6: Константина, захватившего в начале своего правления двух германских королей, сравнивают с Гераклом, задушившим двух змей в своей колыбели, ср. также ниже, стр. 2901, о диоскурах. Такие фразы были приемлемы даже при глубоко христианских дворах Феодосия I и Гонория.

3 Там же. 30.2.

4 Там же.14.

5 Vc ii. 16. В обоих случаях явление является предзнаменованием божественной поддержки.

6 Константин, очевидно, подчеркивал посвящение своего отца и тот факт, что он был "divi Constantii filius", например, *C.I.L.* vi. 1140; х. 1483; xi. 9. Он поощрял восхваление своего отца при условии, что оно было меньше, чем его собственное, например, *Пан.* ix. 3 и х. 14.6. Посвящение продолжалось при раннехристианских императорах. Отец Феодосия I, хотя и не был императором, был последним из *divi*: *I.L.S.* 1277.

Это тема, заимствованная из христианской апологетики.¹ Он предполагает, что император был возвышен актом смирения перед выполнением государственной службы. Это чувство, несомненно, христианское.² Что наиболее важно, божество, правящее миром, рассматривается как моральная сила, которая заглядывает в сердца людей, способствует добру и разрушает зло.⁽³⁾ Константин одержал верх над Максенцием, потому что тот был хорошим человеком, в то время как его противник был плохим. В основе их конфликта лежали пороки и

добродетели.⁴ Я думаю, мы можем заключить, что оратор, хотя и не давал явного определения верховному божеству, на самом деле имел в виду христианского Бога, когда писал эти отрывки. Безусловно, они очень хорошо согласуются с характеристикой Бога, которую Константин обнародовал несколько лет спустя в письме, адресованном жителям восточных провинций после поражения Лициния.⁵

Может показаться, что один отрывок противоречит теории о том, что оратор пропагандировал смягченную христианскую точку зрения. Ссылаясь на небесную армию под предводительством Констанция, которая пришла на помощь Константину, он предполагает, что этот опыт позволил бы людям поверить в старую историю о том, что диоскуры помогли римлянам выиграть битву при озере Регилл. Здесь оратор, по-видимому, старается изо всех сил подтвердить языческий *пример*. Но на самом деле, *exemplum* получил новый поворот. Оратор настаивает на том, что божественное вмешательство на озере Регилл было наградой за моральную добродетель, потому что древние римляне жили, "сдерживая свои желания, экономно и усердно". Он также подчеркивает, что только двое юношей пришли им на помощь, в то время как была замечена целая армия, пришедшая на помощь Константину.⁶ Другими словами, язычники древности проявляли те же добродетели, что и Константин, но они получали гораздо меньше помощи, потому что заслуги Константина были намного больше.

1 х. 34. 2.

2 х. 18.3: numquam est excelsior principatus quam cum se publico submittit officio.

3 х. 7.34.

4 См. х. 9: Максенций продемонстрировал "очевидные купидонские наклонности, либидо, игнанию, раздражительность"; у Константина "прудентию, воздержанность, добродетель, серьезность, скромность, решительность", ср. там же. 31, "subacta vitiorum agmina quae urbem graviter obsederant, scelus domitum victa perfidia, diffidens sibi audacia et importunitas catenata, furor vinctus et cruenta crudelitas ... frendebant; superbia atque arrogantia debellatae, luxuries coercita et libido constricta nexu ferreo tenebantur". О римских предшественниках такого рода мыслей см. Выше, стр. 176.

5 Евсевий. *См.* ii. 16.

6 *сковородок*. х. 15.

Старый *exemplum* подтвержден, но также заменен.

Панегирики 313 и 321 годов, как и надпись на Арке Константина, выражают важный аспект религиозной политики Константина: он сам был христианином, но христианство не было официальным культом государства. Константин не пытался скрывать свою личную преданность; достаточно вспомнить великие базилики, основанные в самом Риме, и новую столицу,

незапятнанную языческими обрядами, созданную в старой Византии.¹ Он безжалостно лишал храмы их сокровищ и украшений,² и лично отказался принимать участие в традиционном языческом ритуале.⁽³⁾ С другой стороны, он оставался *большим понтификом* и главой традиционного государственного культа, и родовые обряды города Рима продолжались, возможно, за исключением кровавых жертвоприношений. Более того, в публичных церемониях, в которых обязательно участвовали как язычники, так и христиане, использовалась лингвистическая условность, которая подчеркивала общность религий и избегала выражений, которые могли бы оскорбить некоторых присутствующих.

Очевидно, что это соглашение было чрезвычайно эффективным. Хотя Запад все еще был преимущественно языческим, а сам Рим - центром в значительной степени языческой знати, обращение Константина вызвало удивительно мало политической реакции. Одной из причин, вполне возможно, было то, что языческая знать не чувствовала, что их принуждают следовать примеру Константина в том, что касалось их личной религии, или даже допускать христианские обряды или христианскую терминологию в публичные церемонии Рима. Константиновский компромисс продержался долгое время, потому что общая основа, подразумеваемая нейтральным монотеизмом публичных церемоний, была подлинной.

6. Моральные и религиозные последствия обращения Константина

В одном важном отношении христианство Константина во время его обращения в 312 году было чем-то новым.

1 A. Alföldi (1948), 110. О "секуляризованных" святинях Фортуны в Риме, Реи (Фортуны Константинополя) и Диоскуров см. Зос. ii. 31; ср. Ниже, стр. 299, п. 9.

2 Евсевия. См. iii. 54; Либаний, Or. xxx. 6. 37; lxii. 8; Июль. Или. vii. 228b; Аноним. *де реб белл*, 2. 1.

3 Зос. ii. 29. 5.

Она отличалась от религии ранних христиан и даже от религии "римских" христиан, таких как Арнобий и Лактанций, тем, что Константин 1 в первую очередь не заботился о спасении своей души или душ других людей. Его целью было заручиться поддержкой верховного правителя вселенной³ для себя в борьбе с соперником за власть и, в более общем плане, в защите и управлении своим царством. Молитвы Церкви, особенно ее профессиональных членов, были направлены на то, чтобы самый мощный источник сверхъестественной помощи: всегда был привлечен на его сторону.⁴ Основная концепция была скорее римской, чем христианской. Константин хотел сохранить *божественный мир*, как это делали его предшественники, но он искал новое божество и новые процедуры для его поддержания.

Константин, конечно, не осознавал всего значения своей смены религиозной принадлежности. Дело в том, что Церковь никогда не могла быть просто религиозным ведомством *республики*,

каким была старая религия. У Церкви были свои собственные должностные лица, духовенство, которое абсолютно отличалось от должностных лиц государства.⁵ Она признавала авторитет священных писаний и традиций, которые не были частью греко-римской цивилизации. Его цели были духовными и потусторонними и не обязательно были совместимы с целями светской администрации.⁶ Еженедельные службы, проповеди, покаяние⁷ и религиозное обучение предлагали духовенству беспрецедентные средства идеологической обработки.

1 Небольшая подборка обширной и превосходной литературы о Константине: Э. Шварц (1936); Н.Х. Бейнс (1931) и (1939); А.Х.М. Джонс (1948); Р. Макмаллен (1969). Х. Деррис (1954) представляет собой всесторонний обзор исходного материала; Х. Крафт (1955) содержит немецкие переводы писем Константина, а также убедительный отчет о его богословском развитии.

2 Если он не был осведомлен с самого начала, то вскоре ему стало известно, что церковь озабочена спасением (*salus*) своих членов, например, в письме епископу Сиракузскому Кресту в 314 году, Евсевию. *Е.П.* х. 5. 214. Но спасение никогда не играет заметной роли в сохранившихся письмах Константина. Конечно, все они являются публичными письмами.

3 Примечательно, что его письма больше связаны с божественной *силой*, чем с каким-либо другим атрибутом. См. Н. Kraft (1955), 747 о Евсевии. *V.C.* ii. 2442, 4860.

4 Х. Крафт, указ. цит. 469 о Евсевии. *Его Превосходительство* х. 5. 1517; 6. 15; 7. 12. Конечно, это была только отправная точка длительного религиозного развития.

5 Они происходили из одного социального класса: см. А.Н.М. Jones (1964), стр. 9209; но они были частью отдельной и параллельной организации. Возможность конфликта между государством и церковью существовала всегда; в языческом государстве это было буквально немыслимо.

6 Клерикальные иммунитеты и принуждение к религиозному инакомыслию были областями, в которых интересы духовенства и администрации потенциально и фактически расходились.

7 О покаянии см. О.Д. Уоткинса (1920).

В то же время желание спастись было сильнейшим из возможных стимулов для верующего, будь то император или простой гражданин, получать церковное учение. Инкорпорация Церкви повлекла за собой фундаментальную трансформацию римских институтов, последствия которой должны были быть действительно очень серьезными.

В конечном итоге наиболее революционными аспектами христианства оказались христианский аскетизм¹ и религиозная нетерпимость.² Каждый из них внес большой вклад в преобразование греко-римской цивилизации во что-то другое.³ Но это было в долгосрочной перспективе. Непосредственные последствия были гораздо менее драматичными. Константин знал, что Бога христиан было не так легко умиротворить, как традиционных богов. Дело было не только в том, что христианство было более дорогим, поскольку оно требовало гораздо большего количества оплачиваемого персонала, чем поклонение старым богам.⁴ Христианский Бог проявлял активный интерес ко всей жизни своих почитателей, чего не делали языческие божества. Правитель, который надеялся извлечь пользу из христианской молитвы, чувствовал бы себя обязанным сделать все возможное, чтобы способствовать такому поведению, которое предписал Бог христиан. Константин осознавал, что его новая религия имеет значение для правительства, и пытался реализовать их,⁵ даже если общий эффект от его мер был скромным. Например, как указывал Лактанций, христианская справедливость предполагала равенство между людьми.⁶ Но Лактанций не предложил, как этот идеал может быть реализован, и ни Константин, ни его преемники не предпринимали никаких попыток достичь равенства. Напротив, их общество на вершине характеризовалось иерархией и тонкой градацией официальных рангов, а ниже по социальной лестнице - различиями между *честными* и *униженными* ⁷, а также между свободными людьми и рабами. Что касается социального равенства, то тот факт, что император был христианином, не имел никакого значения. Но в области социального обеспечения христианские учения соответствовали тенденциям того времени.

1 Я имею в виду влияние монашества и относительную девальвацию светского литературного образования. See P. Lemerle, *Le Premier humanisme byzantin* (Paris, 1971), 4373.

2 Наиболее далеко идущими последствиями были неспособность принять варваров-ариан, а позже отчуждение монофизитов в восточных провинциях.

3 См. эссе под редакцией Л. Уайта (1966).

4 А.Х.М. Джонс (1964), 904 и далее.

5 А. Эрхардт (1955); Й. Фогт (1944).

6 См. выше, стр. 272.

7 П. Гарнси (1970), 22171.

Христианство отвергло мотивацию, которая побуждала поколения гражданских политиков вносить щедрый вклад в общественные службы в обмен на славу и популярность.¹

Христианство проповедовало милосердие к нуждающимся не ради славы, а ради Бога;² оно поощряло создание крупных благотворительных организаций внутри поместных церквей.³

Константин сразу же после своего обращения откликнулся на призыв христиан помогать нуждающимся,⁴ и, возможно, одним из долгосрочных последствий его обращения и последующего ускоренного распространения христианства стало то, что городской бедноте стали лучше обеспечивать жизнь. С другой стороны, христианское порицание "тщетной славы" подрывало мотивацию традиционной щедрости и тем самым способствовало упадку самоуправляющихся городских институтов.

Христианство запрещало убивать.⁵ Самые масштабные убийства из всех, убийства на войне, конечно, продолжались.⁶ Судебные казни тоже продолжались, хотя позже в этом столетии мы слышим о том, что христианские чиновники неохотно отдавали приказы о казнях.⁷ Ни Константин ⁸, ни какой-либо другой император не пытались отменить смертную казнь. Константин предпринял попытку заменить уголовное распятие удушением.⁹ Он также запретил клеймение на лицах людей, приговоренных к работе в рудниках.¹⁰ Но в целом напряжение, в котором находилась империя, более эффективно ужесточало наказания, чем христианство смягчало их. Четвертый век ознаменовался более широким применением пыток и более свободным применением жестоких наказаний.¹¹ Константин запретил гладиаторские бои, но прошло около столетия, прежде чем гладиаторские бои в Риме были окончательно прекращены.¹² Христианство осуждало детоубийство.¹³

1 А.Р. Хэндс (1968).

2 См. выше, стр. 273.

3 См. J. Gaudemet (1958), 303; W. Либешуэц (1972), 2412.

4 См. Евсевий. *Его Превосходительство* х. 5. 1517; 6.

5 А. фон Харнак (1905); А.Х.М. Джонс (1969).

6 В конечном итоге Церковь оправдала кровопролитие в защиту своей страны, см. J. Gaudemet, *op. cit.* 706; P. Courcelle (1948), 1213.

7 Либаний, *Op.* xiv. 27; iv. 36, ср. А.Н.М. Jones (1969), 983 о неопределенности учения Церкви в этой области.

8 См. J. Vogt (1944).

9 Созомен, i. 8; Авр. Победа. *Цезарь*. 41; но С.Т. ix. 5. 1 из 320? все еще предписывает распятие.

10 *н.э.* ix. 40. 2

11 О развитии более суровых наказаний, начиная со второго столетия, см. П. Гарнси (1970), 12252; Дж. Вергот (1939).

12 С.Т. ix. 40. 2. А. Частаньоль (1966), 212.

13 например, Трет. *Apol.* 9. 68.

Константин включил это в действие закона об убийстве.¹ Детоубийство было важным средством ограничения семьи.² Мы пока не в состоянии оценить, насколько сократилось количество детоубийств и с какими последствиями — возможно, никогда не сможем. Если произошло снижение числа детоубийств, то это, должно быть, увеличило нежелательную популяцию.

Возможно, это было одним из факторов, сделавших монашеское безбрачие популярным на обширных территориях империи позже в том столетии.

В христианстве были учения о сексуальных отношениях и браке, которые отличались от традиционных обычаев римского мира. Брак должен быть нерасторжимым и строго моногамным. Безбрачие было более высоким состоянием, чем брак, а блуд был грехом. Константин издал закон, призванный приблизить римское право к христианскому идеалу.³

Он ограничил действительные основания для развода указанными преступлениями.⁴ Супружеская измена каралась смертью.⁵ Женатым мужчинам запрещалось иметь наложниц.⁶ Были отменены гражданские ограничения для бездетных.⁷ Были установлены особо суровые наказания за похищение, независимо от желания девушки или нет,⁸ а также за связи между свободными женщинами и их рабынями.⁹ Вполне вероятно, что суровое моральное законодательство было каким-то образом связано с катастрофическими событиями в собственной семье Константина, кульминацией которых стала казнь Криспа, его внебрачного сына, а чуть позже и его жены Фаусты.¹⁰ Долгосрочные последствия этого законодательства трудно оценить. Череда законов о разводе, принятых более поздними императорами, показывает, что развод по обоюдному согласию, разрешенный римским правом, было нелегко отменить.¹¹

Ясно, что Константин действительно пытался привести римские нравы в более полное соответствие с христианскими предписаниями. Также ясно, что его усилия не носили систематического характера. Они были результатом особых ситуаций, а не планирования. В лучшем случае они просто положили начало тенденциям, развитие которых было медленным.

1 С.Т. ix. 15. 1 (318).

2 Об абортах и контрацепции см. К. Хопкинс (1965).

3 А.Х.М. Джонс (1964), 9724.

4 Н.Э. iii. 16. 1 (331).

5 С. J. ix. 9.9; 29. 4; хозяйки гостиниц входят в число лиц, несущих ответственность по закону, но не официантки: С. T. ix. 7. 1.

6 С. T. v. 26. 1 (326).

7 Н.э. viii. 16. 1 (320), ср. Евсевий. V.C. iv. 26.

8 С. T. ix. 24.1 (320).

9 Там же. 9. 1 (326): женщина, подлежащая казни, рабыня, сожженная заживо.

10 А. Пиганьоль (1972), 356; Зос. ii. 29.

11 А.Х.М. Джонс (1964), 9745.

Правда в том, что очень трудно изменить устоявшиеся модели поведения с помощью законодательства. Римляне давно знали об этом.¹ Без сомнения, Константин и его советники тоже осознавали эти трудности.

Самым важным результатом обращения Константина был толчок, который оно дало распространению христианства. На обширных территориях западных провинций империи, особенно на Балканах, только сейчас христиане стали составлять значительную часть населения.² И даже в районах, где христианство было прочно установлено, это произошло только в константиновский период, и после этого оно привлекло большое количество новообращенных за пределами класса городских ремесленников-лавочников, и городская аристократия начала становиться христианами. Хотя в прежние времена в сенаторских семьях могло быть несколько христиан (почти исключительно среди женщин), история обращения сенаторской знати начинается с обращения Константина.³ Конечно, сила христианства была создана не Константином; в конце концов, она росла, несмотря на противодействие поколений его предшественников на императорском посту. Тем не менее, именно обращение Константина во многих областях нанесло решительный ущерб традиционной религии.⁴

Великая экспансия христианства практически ничем не была обязана силе. Императорского покровительства и престижа императорского примера были достаточны.⁵ Но была одна область, в которой императорская принудительная власть по крайней мере периодически применялась Константином. Это было подавление разногласий внутри самой христианской церкви. Во всяком случае, для христианских активистов единство доктрины всегда было вопросом величайшей важности. Константин в первые годы после своего обращения был не очень хорошо знаком с доктриной, но был убежден, что единство и прекращение раздоров необходимы.

¹ Тактический документ. *Ann.* iii. 535.

2 О районе среднего Дуная см. A. Mócsy (1974), 3224; о городах, но не о сельской местности Северо-Запада и Северной Галлии см. E. Griffe (1964), 179 и далее; о Норике см. G. Alföldi (1964), 210.

3 П. Браун (1961).

4 Г. Альфельди (1963), 1214 о быстром распространении христианства в Придунайском регионе и исчезновении традиционных культов.

5 Предпочтение Константина стало очевидным для всех по языку его эдиктов, великолепию его церквей в Риме и Константинополе и даже по мозаике снаружи его дворца: Евсевий. *V в. н. э.* iii. 49.

Он верил, что Бог, который защитил его и победил его врагов, теперь требует от него поддерживать единство в Церкви.¹

Придерживаясь этой точки зрения, он очень быстро оказался вовлеченным в споры, связанные с арендой христианских церквей.² Первый из таких споров, спор о донатистах, привлек его внимание сразу после поражения Максенция, спор об арианах - позже. Последующая деятельность была сложной, а последствия для Церкви и империи огромными. Они были описаны в другом месте.³ Здесь достаточно подчеркнуть важность прецедента. Отныне Церковь и правитель признали, что долгом императора было использовать светскую власть для обеспечения религиозного единства. Этот принцип оспаривался только жертвами вмешательства, и, как правило, только до тех пор, пока власти вмешивались против них.⁴ Идея о том, что Бог был склонен к гневу из-за раскола в своей Церкви, предоставила римлянам поздней империи объяснение общественного бедствия, которое обычно было доступно, и для которого существовало самоочевидное средство подавления инакомыслия.⁵ К сожалению, эта процедура поддержания *pax dei* в долгосрочной перспективе привела к катастрофическим разногласиям.

Сам Константин был подвержен противоречивым эмоциям по поводу религиозного принуждения. Он верил, что Бог возлагает на него ответственность за единство Церкви, и испытывал страстную враждебность к тем, кто разделял ее. Судя по его трудам, он признавал происхождение дьявола главным образом в области христианского инакомыслия.⁶ Но Константин никогда не стремился навязывать другим свои взгляды.

¹ Константин, обеспокоенный разделениями в Церкви: Евсевий. *Его Превосходительство* х. 1819; там же. 214; там же. 22, он заявляет, что те, кто создает фракции, ставят под угрозу свое спасение. Согласно Евсевию.

V.B.H.э. ii. 545 достижение единства веры в Божество и установление мира во всем мире были главными целями Константина. Согласно Евсевию V.C. iii. 17 он рассматривал установление церковного единства как свой долг перед Богом в обмен на столь многие милости.

2 Он не чувствовал себя подобным же образом обязанным оказывать давление на язычников, чтобы привести их в Церковь, хотя и ясно дал понять, что выступает за их обращение. См. Его письмо к жителям восточных провинций в *ibid.* ii. 4860. О толерантности в этот период см. J. Vogt (1968).

3 О полемике донатистов см. W. Frend (1952), 14168. Е. Тенгстрем, (1964).

4 См. A.H.M. Jones (1964), 9347.

5 См. Комментарии к катастрофе при Адрианополе в 378 году: Созомен, vi. 40; Амвросий, *Д. Ф.* i. 3; ii. 140; *Ер.* 279.

6 Дьявольская причина ереси: Х. фон Соден (1950), 18. 18; там же. 44; 36. 9; Евсевий. V.C. ii. 71; *Опт. Приложение*, x; Афанасий, *декр. Ник. синод.* 38; там же. 40. 1, 12, 35.

Его целью было добиться как можно более широкого согласия между епископами, но как только согласованная формула была найдена, он был готов привести ее в исполнение.¹

На Константина произвел впечатление аргумент о том, что религию нельзя навязать силой, аргумент, который так часто выдвигался от имени христиан во времена гонений.² Его политика, без сомнения, также ограничивалась римской административной традицией религиозного нейтралитета.³ Римское правительство лишь очень редко пыталось подавить религиозные обряды, и история преследований христиан, даже Великих гонений, показывает, насколько неспособным оно было делать это эффективно. Результатом этих сдерживающих факторов стало то, что при Константине случаи, когда государственная сила использовалась для обеспечения единства среди христиан, были немногочисленны и непродолжительны. Конечно, парадоксом позиции Константина было то, что, хотя он считал своим долгом оказывать давление на несогласных христиан, он не испытывал того же чувства по отношению к язычникам-нехристианам и евреям. Но и здесь есть некоторые свидетельства внутреннего конфликта. Константин действительно презрительно отзывался как о язычниках, так и о евреях.⁴ Более того, он явно считал, что некоторые языческие обычаи, например, ритуальную проституцию и, возможно, кровавые жертвоприношения, были неуютны Божеству, и он настоятельно желал обращения нехристиан.⁵

Константин различными способами, некоторые более успешными, чем другие, пытался обратить Римскую империю в христианство. В то же время христианство, будучи религией императора, подвергалось латинизации, и Церковь стала чем-то вроде образа империи.

1 Вызов на синод в Риме (Евсевий. *Его Превосходительство* х. 5. 1820); письмо Кресту Сиракузскому (ibid. 214); письмо к Александру и Арию. Евсевий (V.C. ii. 6472, особенно 6870) показывает, что Константин считал доктринальные моменты незначительными, но единство - чрезвычайно важным; ср. также его обращение к епископам в Никее, там же, 1213.

2 Там же. 56. 60. Об этом Х. Деррис (1960), 329 и далее. Религиозная терпимость, отстаиваемая во время преследований: *Tert. Apol.* 24. 6; 28. 1; *Ad Scap.* 2. 2; Лакт. *Inst.* v. 20. См. также A. Alföldi (1948), 53.

3 См. R. Klein (1971), 8990.

4 Константин и иудеи: С.Т. хvi. 8. 1.3, но там же. 4 восстанавливает иммунитет, снятый в 3-х случаях. Евсевий. *V B. H. Э.* iii. 1719 оскорбление евреев в письме, рекомендуя дату Пасхи, согласованную в Никее. Письмо восточным провинциям после поражения Лициния провозглашает терпимость к язычеству как , так и неприятие (Евсевий. *V B. H. э.* iii. 4860, особенно 56 и 60). В 326 году Константин отказался принимать участие в публичных ритуалах в Риме (*Zos.* ii. 29. 5). Он был ответственен за разрушение храма в Мамре (Евсевий. *V в. н. э.* iii. 53), о храме Афродиты в Афаке (там же. 55), о храме Асклепия в Эгее (там же. 56). Он конфисковал храмовые сокровища (ibid. 54).

5 Н.Х. Бейнс (1931), 279.

По мере обращения в христианство все большего числа представителей правящих классов социальный статус епископов и светских сановников начал сближаться.¹ Церковное управление, основанное на городах, провинциях² и патриархате³, стало зеркальным отражением имперской администрации, основанной на городах, провинциях и епархиях. Огромный престиж епископов столичных городов Рима⁴ и Константинополя⁵ стал сравним — хотя и отдаленно — с авторитетом самого императора. Что еще более важно, в вопросе единства веры император стремился осуществлять руководство в Церкви едва ли менее авторитетно, чем он привык осуществлять его в светских делах.

Архитектура великих церквей, построенных на средства Константина, была основана на архитектуре императорских аудиенц-залов.⁶ Размеры и богатое убранство этих зданий повсюду провозглашали, что христианство было религией императора. Церемонии, проходившие в этих внушительных сооружениях, также можно рассматривать как заимствованные элементы из имперского искусства и церемониала.⁷

Христианство становилось имперской религией. Оно еще не было государственной религией. Империя Константина продолжала оставаться многоконфессиональным обществом. Император был христианином. Его подданными были христиане, язычники или евреи. В Риме и на Западе продолжали исполняться обряды старой государственной религии.⁸

На Востоке ситуация была несколько иной. В столице Константинополя никогда не было римских государственных культов, и поэтому христианство как религия императора в некотором смысле уже было государственной религией.⁹

1 А.Х.М. Джонс (1964), 923 и далее.

2 Там же. 87483.

3 Там же. 48394.

4 Там же, 887 и далее.

5 890 и далее. Конечно, эта позиция принадлежала могущественным патриархам, а не правителям всей Церкви. Более того, на Востоке у константинопольского патриарха были соперники в Антиохии и Александрии.

6 О зданиях см. R. Krautheimer (1967); А. Грабарь (1967), стр. 170, предполагает влияние зданий синагоги.

7 О влиянии имперского искусства на христианскую иконографию см. А. Грабарь (1936), 188 и далее.

8 Полное исследование римских обрядов четвертого века отсутствует, но см. Д.Н. Робинсон (1915); Х. Блох (1945); Дж. Мэтьюз (1971). О некоторых сохранившихся ритуалах см. Х. Стерн (1953), 98 и далее.

9 Г. Дагрон (1968), 198. В Константинополе действительно было несколько гражданских храмов. Они (или некоторые из них) остались, но жертвоприношения и поклонение изображениям были запрещены (Евсевий. *V B. H. Э.* iii. 48) и об этом Х. Крафт (1955), 117.

Во многих восточных городах были крупные христианские общины и епископы, которые играли важную роль в городской жизни. В этих обстоятельствах Констанций, сын и преемник Константина на Востоке с 337 года, напрямую атаковал язычество. Многие храмы были разрушены, и император законодательно запретил жертвоприношения. На практике подавление языческих обычаев зависело от местных инициатив, которые проявлялись только в городах с христианским большинством среди декурионов.¹ Более того, давление, по-видимому, ослабло в последние несколько лет правления Констанция и закончилось с его смертью в 362 году. Непрерывное и систематическое подавление язычества, поддерживаемое правительством², началось только в последнее десятилетие четвертого века. До тех пор имперская администрация большую часть времени на большей части территории империи придерживалась нейтралитета между старой и новой религией. Ситуация отражена в более поздних латинских панегириках. После речи 321 года божественная поддержка отступает с переднего плана. Происходит возврат к традиции рассматривать управление государством как по сути светскую деятельность. Даже деистическая версия эллинистико-евсевиевской теории монархии, изложенная Фемистием в Константинополе, едва ли встречается в нашем латинском сборнике.³

Но если политической теологии очень мало, то речи, написанные после 321 года, включая речь, обращенную к Юлиану Отступнику,⁴ написаны в терминах нейтрального монотеизма, который был бы приемлем как для христиан, так и для язычников. Это также встречается в "*Gratiarum actio ad Gratianum*" Авзония, речи того же типа, что и наши панегирики.⁵

Конечно, суть религии панегириков заключалась в том, что их можно было понимать либо в языческом, либо в христианском смысле. Конвенция даже разрешала христианскому императору быть связанным с языческими институтами.

1 Законы Констанция, XVI век н.э.. 10. 2. 3. 4. 6 действительно привели к запрету жертвоприношений, по крайней мере, в некоторых областях: Юлиан (изд. Райт), *Ep.* 19; 21. 379B; 36. 423C = изд. Бидез-Кумон, 79. 60; 61. Г. Дагрон (1968), 1812 год показывает, что баланс религий на городском уровне был решающим.

2 Ключевой фигурой оставался местный епископ. Либаний, *Или.* xxx отрывок (особенно 11, 15, 19, 28) показывает, как епископ Антиохии в сотрудничестве с монахами и при поддержке преторианского префекта Синегия подавлял язычество в некоторых районах сирийской сельской местности под предлогом соблюдения запрета на жертвоприношения животных (С.Т. xvi. 10. 9 385 г. н. э.).

3 О Фемистии см. Г. Дагрон (1968). Теория отсутствует в стихотворных панегириках Клавдиана. См. А. Cameron (1970), 3867.

4 *Или.* xi, адресованное Юлиану: 3. 2; 13. 2; 23. 2; 27. 2, 4; 28. 4; 32. 1.

5 Ausonius, *Gratiarum Actio ad Gratianum*, i. 2: *indulgentia divina*; 7: *consilium . . . ad deum retuli*; 14: *adorato dei numine*; 18: *aeterne omnium genitor*.

Авзоний восхваляет чистоту личной жизни христианского императора Грациана. Его спальня так же священна, как алтарь Весты. Его постель столь же целомудренна, как у *понтифекса* или *фламена*.¹ Неудивительно, что христианского императора, да и любого другого императора, следует восхвалять за целомудрие. Удивительно то, что языческих священников следует использовать как образец чистоты.

Очевидно, считалось, что один и тот же стандарт применим к священникам всех конфессий.

В том же духе Авзоний сравнивает свое собственное избрание в консульство с процедурой, с помощью которой коллегия *понтификов* давным-давно кооптировала новых членов, "поскольку ты, *верховный понтифик* [Грациан еще не отказался от должности], в партнерстве с Богом проводил выборы".² Таким образом, Бог христианского императора представлен сотрудничающим с ним в роли верховного жреца языческой религии.

Такие отрывки подразумевают, что христианство и язычество поклоняются одному и тому же Богу. Конечно, Грациан вскоре после этого отказался от титула *верховного понтифика* и отверг практическое выражение компромисса, когда он убрал Алтарь Победы из здания сената и лишил государственной поддержки государственные культы города Рима.³ Тем не менее, в консервативной среде латинского панегирика религиозный нейтралитет сохраняется немного дольше.

Последний панегирик в сборнике был адресован в 389 году галльским оратором Пакатом благочестивому христианскому императору Феодосию. Оратор, по-видимому, тоже был христианином. Он рассказывает, что в богослужении (*божественный ребус действий*) "мы" поворачиваемся лицом к восходящему солнцу. Таков был христианский обычай.⁴ Язычник обычно поворачивался к культовому изображению. Пакатус также рисует странную картину судеб с дощечками для письма, сидящими рядом с Богом и помогающими его памяти.⁵ Это выглядит как перевод на традиционный литературный язык библейской концепции ангела, который записывает хорошие и плохие поступки людей в Книгу Жизни.⁶ Изображение предполагает знакомство с христианскими писаниями. Тем не менее, речь выражает тот же нейтральный монотеизм, что и ее предшественники. Само собой разумеется, что к императору применяются священные эпитеты, но оратор заходит на удивление далеко.

1 Ausonius, *Grat. Act.* 14: *operto conclavis tui non sanctior ara vestalis, non pontificis cubile cautius, nec pulvinar flaminis tam pudicum.* О литературной традиции см. А. Камерон (1975), стр. 195.

2 *Грам. Акм.* 9.

3 А. Камерон (1968), 96102.

4 xii. 3. 2.

5 xii. 18.4.

6 Ср. Пруденций, *пер.* iv. 16971; x. 1121.

Появление императора, пишет он, подобает тому, кого обожают все народы, к кому весь мир в общественном или частном порядке обращается с молитвами, у кого моряк просит хорошей погоды, путешественник - благополучного возвращения, а солдат - благоприятного покровительства.¹ Этот отрывок, который, по-видимому, полностью признает поклонение императору, является продолжением традиционной темы. Плиний сказал о Траяне: *` cuius dicatione nutuque maria terrae pax, bella regerentur*".² Пакат так же далек от того, чтобы подразумевать, что император обладал властью над природой, как и Плиний. Тем не менее, этот отрывок удивителен, поскольку исходит от христианина.

Нейтральный монотеизм панегириков, конечно, был литературной условностью, но эта условность отражала тот факт, что монотеизм обеспечивал широкую область соприкосновения

между христианами и язычниками. Это, как мы видели, было основным допущением апологетических трудов Арнобия³ и Лактанция⁴, а сам Константин был монотеистом до того, как стал христианином.⁵ Еще в последнее десятилетие века История Аммиана была написана с нейтральной монотеистической точки зрения.⁶ Даже Симмах, несмотря на крайний консерватизм своего отношения к ритуалам, писал о сверхъестественной силе языком, очень похожим на язык Аммиана или Константина.⁷ С другой стороны, осторожность перед лицом преследований и желание привлечь образованных новообращенных побудили христиан описывать свою религию в терминах традиционного философского монотеизма.⁸

1 xii. 6. 4. Галлетье пришел к выводу, что автор был язычником. *Изд.* iii. 501.

2 Плин. *Пан.* 4. 4. *τόπος* вероятно, возник в Александрии. Ср. Дж. Гейдж (1935), 88 и далее о Филоне, *Нога. в Гайуме*, 151 и храм *καῖσαρ ἐπιβατήριος* в Александрии, также *сет. август.* 98. Важно, что Филон мог использовать *τόπος*, хотя и был евреем.

3 Арноб. *Adv. Nat.* i. 33.

4 Разд. *Раздел. Начало.* i. 3.

5 Евсевий. *См.* i. 27.

6 A. Demandt, *Zeitkritik und Geschichtsbild im Werk Ammians* (Bonn, 1965), 81 ff. P.M. Camus (1967), 13348.

7 Не только в знаменитой *части* 3, но и в *Ер.* 8. 13, "божественное открытие"; 9. 12; 6. 30, "Сумма божественности"; 8. 5, "торжество целестиса"; 9. 72, "целестис нутус"; 8. 47, "целестем потестатем". Такой безличный монотеизм встречается вместе с безличным политеизмом, как в 6. 75, *caelestes*; 7. 1, *numinum*. О Симмахе см. J.F. Matthews (1974), 5899; R.H. Barrow (1973). J.F. Matthews (1973) комментирует успех Симмаха "в поддержании фронта сенаторского единодушия и социальной сплоченности во времена большого религиозного разнообразия внутри самого высшего класса". Ср. также молитвы все еще язычника Фирмика Матернуса, *Матф.* v praet. 3 и vii. 1.

8 Лакт. *Указ. соч.* 1. 20; 21. 1.

Но обстоятельства, приведшие к компромиссу, менялись. Язычество неуклонно подрывалось. Храмы были разрушены. Храмовые владения были конфискованы.¹ Правящие классы империи неуклонно обращались в христианство.² Что было более важно, христианство высших слоев росло не только численно, но и по глубине убеждений. Христианство получило привнесение радикализма через аскетическое движение. Сыновья человека, обращенного по соображениям светских преимуществ, или отца-язычника и матери-христианки, скорее всего, вырастут с глубоко христианскими убеждениями.³ Около 380 года император Феодосий был

убежденным христианином, и многие люди аналогичного склада занимали важные посты при его дворе в Константинополе и при дворе Грациана на Западе.⁴

Таковы были обстоятельства, при которых Грациан и Феодосий положили конец константиновскому компромиссу. Не довольствуясь тем, что они были христианами, которым довелось быть императорами, они настаивали на том, чтобы быть христианскими императорами.⁵ Это решение символически отражено в литературе и искусстве. Речь 389 года является последней в сборнике *panegyrici veteres*. Это в некотором смысле случайность, но не совсем. Функцию светской праздничной речи все чаще выполняла проповедь епископа. Проповеди, произнесенные Амвросием по случаю смерти императоров Феодосия и Валентиниана II, являются примерами нового типа религиозного придворного богослужения.

В то же время монументальное искусство, подобное колонне, воздвигнутой Аркадием в Константинополе в 403 году, провозглашало всем, кто мог видеть, что христианский император правит христианской империей.⁷ Первым практическим выражением нового настроения было полное отделение римского государства от старой государственной религии путем упразднения общественных культов Рима.⁸

1 Х. Блох (1945). Разрушенные храмы: С.Т. xvi. 10. 3 (342 г. н.э.); Lib. Or. lxii. 8, Ep. 724. Конфискация храмового имущества: С.Т. v. 13. 3; 8. 1. 8 (364 г. н.э.). Ср. сокровища: Евсевий. *Против Const.* iii. 54; Lib. Или. xxx. 6. 37; lxxii. 8; Июль. Или. vii. 228b; Аноним. *de rebus bell.* ii. 1.

2 П. Браун (1961), 111 = (1972), 16182.

3 Там же. 67 = (1972), 172 о последствиях смешанных браков.

4 Дж. Мэтьюз (1975), v и viii.

5 А. Камерон (1968); А. Пиганьоль (1972), 23743, 24651.

6 С.С.Е.Л. lxxiii. 329401.

7 А. Грабарь (1936), 74, стр. xiii в.

8 А. Камерон (1968); Р. Кляйн (1971) и (1972).

Последовали волны законодательных актов, запрещающих языческие культы.¹ Рим очень скоро стал христианским городом. Возможно, это было связано не столько с законами,² сколько с тем фактом, что христианство переживало очень сильный прилив сил. О его силе можно судить по тому факту, что бедствия, обрушившиеся на западную империю в первом десятилетии пятого века, не дискредитировали новую общественную религию.³ Напротив, римляне из Рима объединились вокруг своей Церкви.⁴ По мере того как военная ситуация неуклонно ухудшалась, новые церковные здания⁵ дополняли свидетельства константиновских

построек, провозглашая — как во времена Полибия или Цицерона — что ни один народ не превзошел римлян в соблюдении религиозных обрядов.

1 С.Т. xvi. 10. 7 из 381 открывает атаку в Кодексе. Он запрещает жертвоприношения. Либаний, Или. xxx. 7, предполагает, что Валент и Валентиниан создали прецедент. Подавление язычества стало непрерывным с н.э. xvi. 10 (391). О религиозной политике Феодосия и ее временных приспособлениях см. J. Geffcken (1929), 14562; H. Bloch (1945); W. Ensslin (1953); J. Matthews (1975), 121 и далее, 22747. Подавлению язычества предшествовал и сопровождался союз с католическим христианством, а также подавление других тенденций в Церкви. См. С.Т. xvi. 5. 15 (379) и последующие законы. О существенной роли местного епископа см. П. Брауна (1972), стр. 32033.

2 П. Браун (1961), 11, утверждает, что законы, спровоцировав оппозицию, на самом деле могли отсрочить обращение оставшихся сенаторов-язычников.

3 Ситуация породила работы Августина в защиту христианства, "*О гражданстве божьем*" и "*Historiarum adversus paganos libri VII*" Орозия. Но не его литература спасла христианство, а тот факт, что оно уже достигло положения, позволяющего обеспечить уверенность и стабильность в ухудшающейся ситуации. Военная катастрофа больше не могла поколебать его. О суде Божьем как исторической категории см. S. Mazzarino (1959), 5870.

4 П. Браун (1968) = (1972), 190 и далее.

5 Р. Краутхаймер (1965), 127: "Никогда до Семнадцатого века церковное строительство в Риме не процветало так, как в 380-480 годах". См. Также А. Грабарь (1966), 6 и далее.

Эпилог

Книга заканчивается парадоксом: религия, основатель которой был распят по приказу римского чиновника, была принята знатью в самом Риме как преемница религии Юпитера. Это было долгое и сложное развитие. Здесь оно рассматривалось с одной точки зрения: взаимосвязь изменений в политической системе и религиозных переменах.

Христианство зародилось как объединение людей для достижения частных религиозных целей. Христианство достигло значительной части своего раннего прогресса благодаря своей способности удовлетворять религиозные потребности индивидуумов,¹ не в последнюю очередь благодаря тому, что сделало их частью тесно сплоченного религиозного сообщества.² Тем не менее, именно обращение Константина положило начало периоду наиболее быстрого развития. Только после обращения императора христианство вообще распространилось на обширных территориях Балканских и западных провинций. Только с этого времени она начала привлекать значительное число новообращенных среди крестьянства и знати.³ Даже в восточных провинциях, которые были гораздо сильнее обращены в христианство, массовое

обращение сельского населения во многих районах происходило после Константинополя.⁴ Но обращение Константина не было выражением частной религии. Это было результатом политической озабоченности. Константин был обращен, потому что ему требовалась эффективная сверхъестественная поддержка, сначала для победы над своими соперниками, а затем для защиты завоеванной им империи.⁵

Отказ от религии предков Рима не был следствием ее недостатков как личной религии. То, что дало христианству шанс стать чем-то большим, чем просто очень важной сектой, - это кризис третьего века.⁶ В средние десятилетия века чума, вторжение и гражданская война, казалось бы, бесконечная череда, наводили на мысль, что старая общественная религия не справляется со своей ролью по обеспечению эффективной поддержки общества.

1 См. Превосходный анализ А. Д. Нока (1933).

2 П. Браун (1971), 603, ср. выше, стр. 211.

3 А.Х.М. Джонс (1949), гл. 16; *Л.Р.Е.* 96.

4 W. Liebeschuetz (1978).

5 См. выше, стр. 277 и далее.

6 Смотрите выше все статьи Г. Альфольди в библиографии.

Эпиграфические посвящения внезапно прекратились.¹ Но резкое сокращение числа монументальных демонстраций традиционного благочестия не было чисто религиозным явлением. Это был один из аспектов общей потери доверия к ценностям городского сообщества в целом и к историческим римским ценностям в частности. Люди, занимавшиеся установкой памятников, стали неохотно занимать должности в своих общинах и гораздо меньше стремились демонстрировать свои достижения согражданам.² В то же время Рим, который так долго был образцом общественной жизни и богослужения во многих провинциальных городах, перестал быть постоянным центром империи.³ Конец III века был временем, когда культ предков получал сравнительно небольшую поддержку из-за того, что он был неотъемлемой частью исторических институтов Рима.⁴ Именно в этих обстоятельствах христианство смогло привлечь очень большое количество обращенных.⁵ Вскоре после этого божественная поддержка христианства была драматически продемонстрирована провалом Великих гонений и 'смертями гонителей'.⁶ На данный момент христианство могло предложить альтернативу богам. Казалось, это сработало. В конце концов, поклонение предкам тоже всегда прагматически оправдывалось успехом. Итак, Константин принял христианство.

У него это тоже сработало. Как только император был завоеван, христианство неудержимо распространилось с помощью имперского покровительства, своей собственной организации и нетерпимой решимости.⁷

Много было написано о затянувшейся смерти язычества.⁸ На его предполагаемую неадекватность указывали современные ученые, как и христианские апологеты, такие как Лактанций.⁹ Дело в том, что старая религия римлян была чрезвычайно гибкой и в течение очень долгого времени была способна удовлетворять большинству новых требований, предъявляемых к ней. Поскольку оно было терпимым, оно могло позволить дополнять обряды предков культами верности¹⁰, философией стоицизма,¹¹ поклонением новым абстрактным божествам¹², мистическими культами¹³ и, в более поздней империи, неоплатонизмом.¹⁴

1 См. выше, стр. 2312.

2 Ср. A. Mócsy (1970), 199212.

3 См. Выше, стр. 236; ср. A.H.M. Jones, *L.R.E.* 3667.

4 См. Выше, стр. 204; А. Д. Момильяно (1963).

5 У.Х.К. Френд (1965).

6 См. выше, стр. 2502.

7 Дж. Мэтьюз (1975), 15460; П. Браун (1961), 111 = (1972), 1612.

8 например, К. Латте, *P.P.* 310, 32731, 360.

9 См. выше, стр. 265.

10 См. выше, стр. 63 и далее.

11 См. Выше, стр. 112 и далее., 169 и далее., 188, 207 и далее.

12 См. выше, стр. 175 и далее.

13 См. выше, стр. 180, 2203.

14 П. Браун (1967), 90 след., 301.

Но обряды предков всегда оставались центральной чертой римского благочестия, и поддержание божественной поддержки римского народа оставалось его главной заботой.

Примечательно, что когда под воздействием нашествий варваров и разграбления Рима (410 г. н.э.) начались религиозные дебаты, вызов христианству был брошен на основании государственной религии. Августина критиковали за то, что он направил свой *"Город Бога"* против устаревшего язычества.⁴ Но он знал лучше. Людей в то время беспокоило не то, давало ли христианство человеку более удовлетворительную уверенность, чем Митра, Исида или Кибела, а то, могло ли оно мобилизовать божественную поддержку Риму так же эффективно, как это делали традиционные боги Рима. Римская знать вновь чрезвычайно остро осознала исторические корни своей культуры, о которых они знали из литературы Августа, и, следовательно, смотрела на ситуацию глазами Вергилия и Ливия.⁵

Однажды установленный языческий ритуал не мог быть изменен, но языческие религиозные взгляды могли развиваться и развивались. Ранее было высказано предположение, что при империи римляне в целом стали более уверенными в существовании бога за пределами вселенной,⁶ более восприимчивыми к знаниям, получаемым посредством различного рода гаданий⁷, и более убежденными в том, что сутью поклонения является нравственное поведение.⁸ Такое отношение было вполне совместимо с аккуратным выполнением традиционных религиозных обязанностей. С другой стороны, нет никаких сомнений в том, что в каждой области христианство могло 'перекупить' старую религию учениями, которые были проще, последовательнее и авторитетнее любого из тех, что могли предложить языческие власти. Христианство было основано на откровении. Оно было подчеркнуто монотеистическим. Оно поддерживало мораль, основанную на божественном учении. Наконец, оно сформировало сообщество, которое существовало независимо от римского государства. В кризисе пятого века христианство не было уязвимо, как старая религия показала себя в кризисе третьего.

4 например, Ф. Кумонт (1972), 2023.

5 н. э. Момильяно (1963), 81, 86; П. Браун (1967), 3056.

6 См. выше, стр. 118.

7 См. выше, стр. 2279, 234, 248, 2667.

8 См. выше, стр. 114 и далее; 175 и далее.

Когда политическая система империи рухнула, Церковь продолжала поддерживать чувство общности, в то время как ее епископы давали авторитетные моральные наставления и подбадривали.¹ Это было как раз то, в чем нуждались потрясенные граждане захваченных провинций.

1 П. Браун (1967), 313 и далее.

Приложение

Смещение должностных лиц или вмешательство в выборы:

I. ДИКТАТОРЫ

368 Лив. vi. 38. 9 (гражданская борьба).

337 Глава viii. 15.6 (военная неудача, скандал с весталками).

332 Лив. viii. 17. 4 (угроза войны, чума).

325 Liv. viii. 2937 (война, этот *витуум* не привел к низложению).

321 Лив. ix. 7. 1214 (катастрофа на Каудайн-форкс).

217 Глава xxii. 334 (Пуническая война).

216 xxiii. 19 (Пуническая война; итог: возобновление покровительства).

II. КОНСУЛЫ

391 Liv. v. 312 (чума, война. Консулы, низложенные без *витуия*).

223 Liv. xxi. 63.2 (консулы отказываются подавать в отставку).

220 Бротон (1951), 235 (консулы уходят в отставку из-за *витуия*?).

215 Liv. xxiii. 31.

214 Liv. xxiv. 7 (выборы остановлены по решению президента без религиозной причины, ср. x. 22 о выборах 295 года).

210 Liv. xxvi. 22 (выборы прекращены по решению консула без повторной религиозной причины).

Пуническая война

202 Liv. xxx. 39 (погода мешает выборам).

161 Cic. *N.D.* ii. 4 (1011).

III. ДРУГИЕ МАГИСТРАТЫ

441 Liv. iv. 7. 3 (консульские трибуны, первая коллегия).

396 Liv. v. 17 (неспособность захватить Вейи).

380 Лив. vi. 27. 5 (цензура).

231 Бротон (1951), 226 (цензура).

292 Лив. х. 47 (трибуны).

201 Лив. XXX. 39. 8 (плебейские эдилы во время второй Пунической войны).

Библиография

АБЕЧЕРЛИ, А.Л. (1935). *Учреждение Императорского культа в Западных провинциях Римской империи* (Болонья).

АБТ, А. (1908, переиздание 1967). *Die Apologie des Apuleius von Madaura und die antike Zauberei* (Giessen; Berlin).

АФРИКА, Т.У. (1965). *Рим цезарей* (Нью-Йорк).

АХЛ, Ф.М. (1974). Аппий Клавдий и Секст Помпей в "Лукане", *Классика и средневековье*, xxx. 33146.

ALBRECHT, M. VON (1964). *Silius Italicus* (Amsterdam).

АЛЕКСАНДЕР, У.Х. (1946). "Катон Утицкий в трудах философа Сенеки", *Пер. Royal Soc. Канада*, 3-я серия, xl, раздел 2, 5974.

ALFÖLDI, A. (1948). *Обращение Константина и языческий Рим* (Оксфорд).

——— (1967). 'Die Vorherrschaft der Pannonier im Römerreiche und die Reaktion des Hellenentums unter Gallienus', in *Studien zur Geschichte der Weltkrise des 3. Jahrhunderts*, 22881.

——— (1967). *Studien zur Geschichte der Weltkrise des 3. Jahrhunderts nach Christus* (Darmstadt).

——— (1970). *Die monarchische Repräsentation in dem römischen Kaiserreiche* (Darmstadt).

——— (1971). 'Redeunt Saturnia regna', *R.N.* xiii. 7689.

——— (1975). Рецензия С. Вайнштока: *Дивус Юлиус, "Гномон"*, xlvii. 15579.

ALFÖLDI, M.I. (1964). 'Die Sol Comes Münze vom Jahre 325', in *Mullus, Festschrift Theodor Klauser* (Münster), 1016.

ALFÖLDI, M.R. (1963). *Die Constantinische Goldprägung* (Bonn).

ALFÖLDY, G. (1963). 'Geschichte des religiösen Leben in Aquincum', *Acta Arch, Acad. Sc. Hung.* xiii. 109 и далее.

——— (1966). 'Barbareneinfälle und religiöse Krisen in Italien', *Bonner HistoriaAugustaColloquium 19645* (Bonn), 119.

——— (1968). 'Septimius Severus und der Senat', *Bonner Jahrbücher*, clxviii. 11260.

——— (1969). 'Die Generalität des römischen Heeres', *ibid.* clxix. 23345.

- (1971). 'Cassius Dio und Herodian über die Anfänge des neupersischen Reiches', *Rh. Mus.* cxiv. 3607.
- (1971). 'Zeitgeschichte und Krisenempfindung bei Herodian', *Hermes*, xcix. 429 ff.
- (1973). 'Der heilige Cyprian und die Krise des römischen Reiches', *Historia*, xxii. 479-501.
- (1974). *Норикум* (Лондон).
- (1974). "Кризис Третьего века глазами современников", *Греческие, римские и византийские исследования*, XV. 89-111.
- (1976). 'Das neue Saeculum des Pescennius Niger', *Antiquitas*, Reihe 4, Beiträge zur Historia Augusta-Forschung, 12 (Bonn), 110.
- (1976). 'Zwei Schimpfnamen des Kaisers Elagabal: Tiberinus und Tractatitius', *ibid.* 1121.
- (1976). 'Soziale Konflikte im römischen Kaiserreich', *Heidelberger Jahrbücher*, xx. 111-125.
- ALTHEIM, F. (1938). *История римской религии*, пер. с англ. Х. Маттингли (Лондон).
- АМИТ, М. (1962). 'Concordia, idéal politique et instrument de propagande', *Iura*, xiii. 133-69.
- АНДЕРСОН, А.Р. (1928). "Геракл и его преемники", *Харв. Св. Кл. Фил.* xxxix. 759.
- АППЕЛЬ Г. (1909, переиздание 1975). *De Romanorum precationibus* (Giessen; New York).
- АРМСТРОНГ, А.Х. (ред.) (1967). *Кембриджская история поздней греческой и средневековой философии* (Кембридж).
- АРНХАЙМ, М.Т.В. (1972). *Сенаторская аристократия в поздней Римской империи* (Кембридж).
- АРНОЛЬД, Э.В. (1911). *Римский стоицизм* (Кембридж).
- АСТИН, А.Э. (1964). 'The leges Aelia et Fufia', *Latomus*, xxiii. 421-45.
- (1967). *Сципион Эмилиан* (Оксфорд).
- АУДОЛЛЕНТ, А. (1904). *Defixionum Tabellae* (Париж).
- AUERBACH, E. (1965). *Литературный язык и его публицистика в позднелатинской античности и в средние века*, пер. Р. Манхейма (Лондон).
- AUGUSTINE, *De civitate dei*, C.S.E.L. xl.
- ЭЙВЕРИ, У.Т. (1940). "Пурпурное украшение и важность императорского пурпура в 4 веке", *M.A.A.R.* XVII. 66-80.
- БАБУТ, Э. Ч. (1916). 'L'Adoration des empereurs et les origines de la persecution', *Rev. Hist.* cxiii. 225-52.
- BÄCKER, J. (1970). 'Äntike Heilsgötter und die römische Staatsreligion', *Philologus*, cxiv. 211-55.
- БЕЙДЖХОТ, У. (1964, впервые опубликовано в 1867 г.), *Английская конституция*, со вступлением Р.Х.С. Кроссмана (Лондон).

- БЕЙЛИ, К. (1935). *Религия в Вергилии* (Оксфорд).
- БОЛСДОН, Дж.П. В.Д. (1951). "Сулла Феликс", *JRS* xli. 110.
- (1969). *Жизнь и досуг в Древнем Риме* (Лондон).
- (1971). "Дионисий о Ромуле: политический памфлет?", *JRS* lxi. 1827.
- БАРБЬЕРИ Г. (1952). *L'albo senatorio da Settimio Severo a Carino* (Rome).
- БАРДОН, Х. (1956). *La Littérature latine inconnue* (Paris).
- БАРДТ, Г. (1871). *Die Priester der vier grossen Collegien aus römischrepublikanischer Zeit* (Berlin).
- БАРЛИ, М.В. и ХЭНСОН, Р.П.К. (1968). *Христианство в Британии 300-700* (Лестер).
- БАРНС, Т.Д. (1968). "Предшествующий акт мученичества", *J. Theol. S.* xix. 50931.
- (1970). "Утраченное Кайзергешихте и латинская историческая традиция", *Августовский коллоквиум Bonner Historia 1968/9* (Бонн).
- (1973). "Лактанций и Константин", *JRS* lxiii. 2946.
- БАРРОУ, Р.Х. (1973). *Префект и император: Отношения Симмаха в 384 году н. э.* (Оксфорд).
- БАСКОМ, У. (1969). *Предсказание Ифа* (Блумингтон).
- БАССЕТТ, Э.Л. (1955). "Регул и змей в Пунике", *кл. Фил. л.* 120.
- (1966). "Геркулес и тема Пуники", в книге Л. Уоллаха (ред.) *Классическая традиция: Исследования в честь Х. Каплана* (Корнелл), 25873.
- БАТИФОЛЬ, П. (1920). Bréhier, L.: *Les Survivances du culte impérial romain* (Paris).
- БАУМАН, Р.А. (1967). *Верховный суд Римской Республики и принципата Августа* (Йоханнесбург).
- (1974). *Impietas in Principem: Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte*, lxvii (Munich).
- БАЙЕТ, Дж. (1937). 'Présages figuratifs déterminants dans l'antiquité grécolatine', *Mélanges Fr. Кюмон* (Брюссель), 2751 = *Croyances et rites*, 4463.
- (1949). 'La Croyance romaine aux présages déterminants: aspects littéraires et chronologie', *Hommages BidezCumont*, 1330 = *Croyances et rites*, 7383.
- (1955). 'Les Sacerdotes romains et la prédivinisation impériale', *Bulletin de l'Académie royale de Belgique* (Classe des Lettres), xli. 45327 = *Croyances et rites*, 275336.
- (1958). 'Prodromes sacerdotaux de la divinisation impériale', *Numen Suppl.* iv. 41834 = *Croyances et rites*, 33752.
- (1959). *Histoire politique et psychologique de la religion romaine* (Paris).

- (1960). 'Les Malédictiones du tribun Ateius Capito', *Mélanges Dumézil* (Brussels) = *Croyances et rites*, 35365.
- (1961). 'Les Cendres d'Anchise, dieu, héros, ombre ou serpent (*Aen.* v. 42103)', *Gedenkschrift für Georg Rohde* (Tübingen), 3956 = *Croyances et rites*, 36681.
- (1965). *Литература на латыни*, 2-е изд. (Париж).
- (1971). *Croyances et rites dans la Rome antique* (Paris).
- БЕЙНС, Н.Х. (1929, переиздание 1934, 1972). "Константин Великий и христианская церковь", *Труды Британской академии*, xv. 341442 (Лондон).
- (1934). Евсевий и христианская империя", *Энн де л'Инст. de Philol. история. Восток*, ii. 1318 = *Быт. Исследования*, 16872.
- (1935). "Имперский культ", из рецензии Й. Фогта и Э. Корнеманна, *Römische Geschichte, J.R.S.* xxv. 834 = *Вуз. Исследования*, 2435.
- (1939). "Константин", *С.А.Н.* xii. 67899, с библиографией, 7969 (Кембридж).
- (1955). *Византийские и другие исследования* (Лондон).
- BEAUJEU, J. (1955). *La Religion romaine à l'apogée de l'empire* (Paris).
- (1964). 'La Religion de la classe sénatoriale à l'époque des Antonins', *Hommages à J. Bayet* (Brussels), 5475.
- БЕКВИТ, Дж. (1970). *раннехристианское и византийское искусство* (Лондон).
- БЕНР, С.А. (1968). *Элиус Аристидис и Священные сказания* (Амстердам).
- БЕРНХАРД, М. (1927, переиздание 1965). *Der Stil des Apuleius von Madaura* (Stuttgart; Amsterdam).
- БОЙТЛЕР Р. (1953). *P.W.* xxii. 1. 275313, С. В. Порфириос.
- БИКЕЛЬ, Э. (1911). 'De Silii Punicorum libris VII post Domitianum abolitum editis', *Rh. Mus.* 50512.
- БИКЕРМАН, Э.Дж. (1929). 'Die römische Kaiserapotheose', *Arch. f. Religions wissenschaft*, xxvii. 134.
- (1973). 'Consecratio', in *Le Culte des souverains dans l'empire romain*, Fondation Hardt, *Entretiens*, xix (Geneva).
- (1974). 'Diva Augusta Marciana', *A.J. Ph.* xcv. 36276.
- БИДЕЗ, Дж. (1913, переиздание 1964). *Vie de Porphyre, le philosophe néoplatonicien* (Geneva; Hildesheim).
- БИНДЕР, Г. (1974). 'Hercules und Claudius', *Rh. Mus.* cxvii. 288317.
- и МЕРКЕЛЬБАХ, Р. (1968). *Amor und Psyche, Wege der Forschung*, cxxvi (Darmstadt).
- БИРЛИ, А.Р. (1966). *Марк Аврелий* (Лондон).
- (1969). "Государственные перевороты 193 года", *Боннер Ярбюхер*, clxix. 24780.

——— (1971). *Септимий Север* (Лондон).

BLEICKEN, J. (1957). `Kollision zwischen *sacrum* und *publicum*', *Hermes*, lxxxv. 44680.

——— *Öberpontifex und Pontifikalkollegium*', *ibid.* 34566.

——— (1962). `Der politische Standpunkt Dios gegenüber der Monarchie', *ibid.* xc. 441 ff.

——— (1962). *Sentsgericht und Kaisergericht* (Göttingen).

БЛОХ, Х. (1945). "Новый документ о последнем языческом возрождении на Западе в 3934 году н.э.", *Харв. Theol. Откр.* xxxviii. 199244.

БЛОХ, М. (1973, первое французское изд. 1923). *Королевское прикосновение* ("Странные чудотворцы"), пер. Дж.Э. Андерсона (Лондон).

БЛОХ, Р. (1958). *Этруски, древние народы и места* (Лондон).

БЛЮМЕНТАЛЬ, Ф. (1913). `Der ägyptische Kaiserkult', *Archiv. für Papyrusforschung*, v. 31745.

БОДСОН, А. (1967). *La Morale sociale des derniers stoïciens, Sénèque, Epictète et MarcAurèle* (Paris).

БОЛЛ, Ф.Дж. (1926). *Sternenglaube und Sterndeutung*, ed. W. Gundel, 3rd edn. (Leipzig).

BöMER, F. (1957/63). *Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom*, Mainzer Akademie, geistes und socialwissenschaftliche Klasse, 1957 no. 7; 1960 no. 1; 1961 no. 4; 1963 no. 10.

——— (1966). `Der Eid beim Genius des Kaisers', *Athenaeum*, xlv. 77133.

BONHÖFFER, A. (1890). *Epictet und die Stoa* (Stuttgart).

БОННЕР, С. (1946). "Магические амулеты", *Гарвардская теология. Откр.* xxxix. 2553.

——— (1950). *Изучение древних амулетов, в основном грекоегиптских* (Энн-Арбор).

РОДИЛСЯ в Лос-Анджелесе (1934). "Идеальный принц по мнению латинских панегириков", *A.J. Phil.* lv. 2035.

БУШЕЛЕКЛЕРК, А. (1871, переиздание 1975). *Les Pontifs de l'ancienne Rome* (Paris; Нью-Йорк).

БУЛАНЖЕ, А. (1923). *Aelius Aristide et la sophistique dans la province de l'Asie au 11 e siècle de notre ère* (Paris).

БУРГЕРИ, А. (1928). `Lucaïn et la magie', *R.E.L.* iii. 299313.

БАУЭРСОК, Г. (1969). *Греческие софисты в Римской империи* (Оксфорд).

——— (1972). "Греческие интеллектуалы и имперский культ", в Fondation Hardt, *Entretiens*, XIX (Женева), 1792 год12.

——— (1975). "Геродиан и Элагабал", *Йельский университет, Cl. St.* xxiv. 22936.

БОУИ, Э.Л. (1970). "Греки и их прошлое во второй софистике", *Прошлое и настоящее*, xlv. 341.

- БОЯНСЕ, П. (1950). *Èncore le Pervigilium Veneris*, *R.E.L.* xxviii. 21235 = *Études*, 35982.
- (1950). *Properce aux fêtes de quartier*, *R.E.A.* lii. 6470 = *Études*, 2917.
- (1952). *Les Pénates et l'ancienne religion romaine*, *R.E.A.* liv. 10915.
- (1955). *Sur la théologie de Varron*, *R.E.A.* lvii. 5784 = *Études*, 25382.
- (1962). *Fides et le serment*, *Hommages à Albert Grenier* (Brussels), 32941.
- (1964). *Les Romains, peuple de la Fides*, *Bulletin de l'association G. Budé*, suppl. Lettres d'humanité, 4e série, xxiii. 41935.
- (1964). *La Main de Fides*, *Hommages à Jean Bayet*, Coll. Латомус, lxx (Брюссель), 10113.
- (1965). *La Science d'un quindécemvir au 1er siècle après J.C.*, *R.E.L.* 33446.
- (1966). *Le Pervigilium Veneris et les Veneralia*, *Mélanges offerts à André Piganiol* (Paris), 154763 = *Études*, 38399.
- (1972). *Études sur la religion romaine*, Collection de l'école française de Rome, xi (Rome).
- (1972). *Fides Romana et la vie internationale*, *Études*, 10519.
- БОЙС, Г.К. (1937). *Корпус Ларария Помпейского*, *M.A.A.R.* XIV.
- БРЭМ, Дж.Р. (1975). *Древняя астрология: теория и практика* ("Матесеос Либри viii" Фирмика Матернуса) (Нью-Джерси).
- БРАНДТ, С. (1891). *Lactantius und Lucretius*, *Jahrbücher für classische Philologie*, xxxvii. 22559.
- БРЕНК, Б. (1968). *Die Datierung der Reliefs am Hadrianstempel in Ephesos und das Problem der tetrarchischen Skulpturen des Ostens*, *Istanbuler Mitteilungen*, xviii. 23258.
- БРИССЕ, Дж. (1964). *Les Idées politiques de Lucaïn* (Paris).
- БРОК, доктор медицины (1911). *Исследования в области Фронто и его возраста* (Кембридж).
- БРОК, С.П. (1973). *Древний сирийский аскетизм*, *Нумэн*, хх. 119.
- БРОТОН, Т.Р.С., и ПАТТЕРСОН, М.Л. (1951). *Магистраты Римской республики*, i (Нью-Йорк).
- БРАУН, П.Л. (1961). "Аспекты христианизации римской аристократии", *JRS* li. 111 = *Религия и общество*, 16182.
- (1967). *Августин Гиппонский: биография* (Лондон).
- (1967). "Поздняя Римская империя", *Ec. Hist. Rev.* 2-я серия хх. 32743 = (1972), 4673.
- (1968). "Подходы к религиозному кризису Третьего века", *англ. История. Откр.* lxxxiii. 54258 = (1972), 7493.
- (1968). "Пелагий и его сторонники", *J. Theol. S. N.S.* xix. 93114.
- (1969). "Распространение манихейства в Римской империи", *JRS* lix. 92103.

- (1970). "Колдовство, демоны и становление христианства: от поздней античности до средневековья", в *"Признания и обвинения в колдовстве"* (Ассоциация социально-антропологических монографий, № 9), 1745 = *Религия и общество*, 11946.
- (1971). "Возвышение и функции Святого Человека в поздней античности", *JRS* lxi. 80101.
- (1971). *Мир поздней античности* (Лондон).
- (1972). *Религия и общество в эпоху святого Августина* (Лондон).
- (Весна 1975 года). "Общество и сверхъестественное: средневековые перемены", *Дедал*, 13351.
- БРЮЛЬ, А. (1953). *Liber Pater*, Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et Rome, no. 175.
- БРАНТ, П.А. (1961). "Обвинения в ненадлежащем управлении провинцией", *Historia*, x. 189227.
- (1971). *Итальянская рабочая сила 225 г. до н.э. 14 г.н.э.* (Оксфорд).
- (1973). Аспекты социальной мысли Диона Златоуста и стоиков, *Proc. Camb. Phil. Soc.* cxix, N.S. 19. 934.
- (1974). "Марк Аврелий и его размышления", *J.R.S.* lxi. 120.
- БРУУН, П. М. (1966). *Римская императорская монета*, VII (Лондон).
- BUCHHEIT, V. (1963). *Vergil über Sendung Roms, Untersuchungen zum Bellum Poenicum und zur Aeneis*, Gymnasium Beiheft 3 (Heidelberg).
- (1966). 'Christliche Romideologie im Laurentiushymnus des Prudentius', in *Polychronion*, Festschrift F. Dölger (Heidelberg), 12144 = R. Klein (ed.) (1971), 45585.
- БУЛАРД, М. (1926). *Explorations archéologiques de Délos*, fascicule ix (Paris).
- (1926). *La religion domestique dans la colonie italienne de Délos* (Paris).
- БЕРК, Ф. (1951). 'Die Schicksalsauffassung des Tacitus und Statius', in *Studies Presented to D.M. Robinson* (St. Louis), 693706 = in *Das Menschenbild der römischen Literatur* (Heidelberg, 1969).
- БУРКХАРДТ, Дж. (1949, первое немецкое издание 1852). *Эпоха Константина Великого*, пер. М. Хадаса (Лондон).
- БУРДО, Ф. (1964). 'L'empereur d'après les panégyriques latins', in F. Burdeau, N. Charbonnel, M. Humbert: *Aspects de l'empire romain* (Paris), 160.
- БУРКЕРТ, У. (1972). *Homo neans* (Берлин; Нью-Йорк).
- BÜTLER, H.P. (1970). *Die geistige Welt des jüngeren Plinius* (Heidelberg).
- КАЛЬДЕРОНЕ, С. (1972). "Суеверие", *A.N.R.W.* i. 2. 37796.
- Кембриджская древняя история*, xii, *Имперский кризис и восстановление*, под ред. С.А. Кука, Ф.Э. Эдкока, М.П. Чарльсворта и Н.Х. Бейнса (Кембридж, 1939).

Кембриджская история поздней греческой и средневековой философии, под ред. А.Х. Армстронга (Кембридж, 1967).

КЭМЕРОН, АЛАН (1967). "Дата Рождества Христова Порфирия", *C.Q. N.S.* vii. 3824.

——— (1968). "Отречение Грациана от Папской мантии", *JRS* lviii. 96102.

——— (1970). *Клавдиан* (Оксфорд).

——— (1971). "Почему не Мариус Максим?", *JRS* lxi. 2627.

——— (1973). *Хлеба и зрелищ: Римский император и его народ* (Лондон).

——— (1976). *Цирковые группировки* (Лондон).

КАМЕРОН, АЛАН и АВЕРИЛ (1966), "Цикл Агафия", *J.H.S.* lxxxvi. 625.

КЭМЕРОН, ЭВЕРИЛ (1976). "Ранняя религиозная политика Юстина II", *Исследования по истории церкви*. xiii. 5167.

КАМЮ, П. М. (1967). *Ammien Marcellin, témoin des courants culturels et religieux à la fin du IV^e siècle* (Paris).

CANCIK, HILDEGARD (1967). *Untersuchungen zu Senecas Epistulae Morales* (Hildesheim).

КАРКОПИНО, Дж. (1944). *La Basilique pythagoricienne de la porte majeure* (Paris).

——— (1953). *Études d'histoire chrétienne* (Paris).

КАРДАУНС Б. (1960). *Varros Logistoricus über die Götterverehrung* (Würzburg).

--- (1976). *М. Теренций Варрон: Древнее возвращение Дивинарума*, 2 тома. (Mainz).

КАРРАТЕЛЛИ, Г.П. (1948). "Tabulae Herculanenses", *часть вторая*, iii. 16584; и вместе с В. Аранджоруйсом (1954), там же. ix. 5474.

КАСТРИЦИУС, Х. (1969). *Studien zu Maximinus Dia*, Frankfurter althistorische Studien, ii.

——— (1971). `Zum höfischen Protokoll in der Tetrarchie: *Introitus (adventus) Augusti et Caesaris*', *Chiron*, i. 36576.

СЕРФ, Л. и ТОНДРИАУ, Дж. (1957). *Le Culte des souverains dans la civilisation grécoromaine* (Tournai).

ЧЕДВИК, Х. (1966). *раннехристианская мысль и классическая традиция* (Оксфорд).

ЧАМПЛИН, Э. (1974). "Хронология Фронто", *JRS* lxiv. 13750.

ЧАРЛЬЗУОРТ, член парламента (1925). `Deus Noster Caesar', *C.R.* xxix. 1316.

——— (1935). "Некоторые наблюдения о культе правителя", *Харв. Theol. Откр.* xxviii. 544.

——— (1936). "Провиденция и вечность", там же. xxix. 10732.

——— (1937). "Флавиана", *JRS* xxvii. 5462.

——— (1937). "Добродетели римского императора: пропаганда и создание веры", *Сборник статей. Брит. Акад.* xxiii. 10533.

——— (1939). "Отказ от божественных почестей", *P.B.S.R.* xv (1939), 115.

——— (1943). "Пиетас и Виктория: император и гражданин", *JRS* xxxiii. 110.

ЧАСТАНЬОЛЬ, А. (1966). *Le Sénat romain sous le règne d'Odoacre* (Bonn).

ДЖИЗЕК, Э. (1972). *L'Époque de Néron et ses controverses idéologiques* (Amsterdam).

КЛАРК, Г.В. (1972). "Книги для сожжения", *Пруденция*, iv. 6781.

КЛАУД, Дж.Д. (1971). "Отцеубийство: от закона Нумея к закону Помпею о паррицидах", *Zt. Sav. Stiftung*, lxxxviii. 146.

КОЭН, К.Дж. (1964). *Поведение в условиях неопределенности и его социальные последствия* (Лондон).

КОМСТОК, У. Р. (1972). *Изучение религии и примитивных религий* (Нью-Йорк).

КОУЛСОН, Ф.Х. (1926). *Неделя* (Кембридж).

КУРСЕЛЬ, П. (1946). 'Commodien et les invasions du Ve siècle', *R.E.L.* xxiv. 22746.

——— (1948). *Histoire Littéraire des Grandes Invasions Germaniques* (Paris).

——— (1953). 'Les sages de Porphyre et les viri novi d'Arnobé', *R.E.L.* xxxi. 25771.

——— (1963). Антихристианские аргументы и христианский платонизм, от Арнобия до святого Амвросия, в книге А. Момильяно (ред.) *Конфликт между язычеством и христианством* (Оксфорд).

КОВА, П.В. (1970). *I principia historiae e le idee storiografiche di Frontone* (Naples).

КРЕЙК, Дж.Э.А. (1940). "Анналы Великого понтифика", *C. Ph.* xxxv. 37586.

КРАМЕР, Ф.Х. (1954). *Астрология в римском праве и политике* (Филадельфия).

КРОУФОРД, М.Х. (1974). *Римские республиканские монеты*, 2 тома. (Кембридж).

КРУК, Дж.А. (1967). *Закон и жизнь Рима* (Лондон).

КУМОНТ, Ф. (1912). *Астрология и религия у греков и римлян* (Лондон).

——— (1922). *Загробная жизнь в римском язычестве* (Йельский университет).

——— (1923). 'La Théologie solaire du paganisme romain', *Mém. prés. à l'académie des inscriptions et belleslettres*, xii. 2, 448 ff.

--- (1942, переиздание 1969). *Recherches sur le symbolisme funéraire des romains* (Paris).

КАРРИ, Дж. МАКЛ. (1972). "Сенека как философ", в книге Д. Р. Дадли (ред.), *Неронианцы и флавианы, Серебряная латынь*, i (Лондон), 246.

- ДАГРОН, Г. (1968). `L'Empire au IVe siècle et les traditions politique de l'hellénisme', *Travaux et Mémoires*, iii. 1235.
- ДАЛМАН Х. (1935). `Terentius Varro', P.W. Suppl. vi. 1172276.
- ДЕЙЛИ, Л.У. (1950). `Vota', T.A.P.A. lxxxi. 1648.
- DANIÉLOU, J. (1948). `La Typologie de la semaine au IVe siècle', *Recherches de science religieuse*, xxxv. 382422.
- ДЭНИЕЛС, К.М. (1975). "Роль римской армии в распространении практики митраизма", в J.R. Hinnels (ред.), *Исследования митраизма* (Манчестер), ii. 24974.
- DAUBE, D. (1956). *Формы римского законодательства* (Оксфорд).
- DEININGER, J. (1965). *Die Provinziallandtage der römischen Kaiserzeit von Augustus bis zum Ende des dritten Jahrhunderts n. Chr., Vestigia*, vi (Munich).
- ДЕЛАТТ, Л. (1957). *Recherches sur quelques fêtes mobiles sur le calendrier romain* (Liège).
- DELLA CASA, A. (1962). *Nigidio Figulo* (Rome).
- ДЕМАНДТ, А. (1965). *Zeitkritik und Geschichtsbild im Werk Ammians* (Bonn).
- ДЕ МАРЧИ, А. (1896-1903, переиздание 1975). *Il culto privato di Roma antica* (Milan; New York).
- ДЕОННА, У., и РЕНАР, М. (1961). *Croyances et superstitions de la table dans la Rome antique*, Coll. Латомус xlvii (Брюссель).
- DE RUGGIERO (1886). *Dizionario epigraphico di Antichità romana* (Rome).
- DES PLACES, E. (1971). *Oracles chaldaïques*, Coll. Budé (Paris).
- (1972). "Халдейские оракулы в африканской патристической традиции", в книге Ф.Л. Кросса (ред.), *Studia Patristica*, xi (Берлин).
- DESSAU, H. (18921916). *Inscriptiones Latinae Selectae* (Berlin).
- DE STE CROIX, G.E.M. (1954). "Аспекты "Великого преследования"", *Харв. Theol. Откр.* xlvii. 76113.
- (1963). "Почему преследовались ранние христиане?", *Прошлое и настоящее*, xxvi. 638.
- (1975). "Древнехристианское отношение к собственности и рабству", *Стад. в церковной истории*. xii. 138.
- "Политические элементы в преследованиях первых христиан", *Прошлое и настоящее* (готовится к печати).
- ДАЙМОНД, А.С. (1971). *Первобытный закон* (Лондон).
- ДИХЛЕ, А. (1955). P.W. viii, A, 63759, с. В. Веллей Патеркул.

——— (1973). 'Zum Streit um den Altar der Victoria', in W. den Boer, P.G. van der Nat, C.M.J. Sicking, J.M.C. van Winden, *Romanitas et Christianitas* (Amsterdam and London), 8194.

ДИЛКЕ, О.А.В. (1972). "Политические взгляды Лукана и цезари", в книге Д. Р. Дадли (ред.), *Неронианцы и Флавианы, Серебряная латынь*, i (Лондон), 6282.

ДИЛЛ, А. (1904, переиздание 1956). *Римское общество от Нерона до Марка Аврелия* (Лондон; Нью-Йорк).

ДОДДС, Э.Р. (1947), "Теургия и ее отношение к неоплатонизму", *JRS* xxxvii. 5573.

——— (1965). *Язычники и христиане в эпоху беспокойства* (Кембридж).

——— (1973). *Древняя концепция прогресса и другие очерки греческой литературы и веры* (Оксфорд).

DÖLGER, F.J. (1918). *Die Sonne der Gerechtigkeit*, Literaturgeschichtliche Forschungen, ii.

——— (1925). *Sol Salutis*, Literaturgeschichtliche Forschungen, ivv.

——— (1940). 'Das Sonnengleichnis in einer Weihnachtspredigt des Zeno von Verona', *Antike und Christentum*, vi. 1 ff.

DOMASZEWSKI, A. VON (1895). *Die Religion des römischen Heeres* (Trier).

DÖRRIE, H. (1974). 'Die Solartheologie in der kaiserzeitlichen Antike', in H. Frohnes and W. Knott (eds.), *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte*, i, Die alte Kirche (Munich), 26292.

DÖRRIES, H. (1954). *Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins*, Abhandlungen der Akad. Wissenschaften Göttingen, Phil.Hist. Klasse, 3. Folge, xxxiv (Göttingen).

——— (1960). *Константин и религиозная свобода*, пер. с англ. Р.Х. Бейнтон (Йельский университет).

ДОВЕР, К.Дж. (1974). *Греческая народная мораль* (Оксфорд).

ДАУНИ, Г. (1975). 'Tiberiana', in H. Temporini and W. Haase (eds.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, ii (Principat), pt. 2 (Berlin), 95126.

ДАЧЕЗН, Л. (1887). 'Le Concile d'Elvire et les *flamines* chrétiens', *Mélanges Renier* (Paris).

DUMÉZIL, G. (1966). *Древнеримская религия* (Париж).

ДУНКАН ДЖОНС, Р. (1974). *Экономика Римской империи* (Кембридж).

DÜRKHEIM, E. (1912, trans. 1926). *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (Париж) = *Элементарные формы религиозной жизни*, пер. с англ. автор: Дж.У. Суэйн (Лондон).

ДВОРНИК, Ф. (1966). *раннехристианская и византийская политическая философия* (Вашингтон).

ЭХОЛС, Э.К. (1961) (переводчик). *"История Римской империи" Иродиана Антиохийского* (Беркли).

- ЭК, Э. (1971). `Das Eindringen des Christentums in den Senatorenstand bis zu Konstantin d. Gr.', *Chiron*, i. 381406.
- ЭДЕЛЬШТЕЙН, Э.Дж. и Л. (19435). *Асклепий, Собрание и толкование Свидетельств*, 2 тома. (Балтимор).
- EDELSTEIN, L. (1966). *Значение стоицизма* (Оксфорд).
- ЭГГЕР Р. (1962). *Römische Antike und frühes Christentum* (Klagenfurt).
- EHRENBERG, V. (1951). *Люди Аристофана, Социология старой аттической комедии*, 2-е изд. (Лондон).
- и ДЖОНС, А.Х.М. (1949). *Документы, иллюстрирующие правление Августа и Тиберия* (Оксфорд).
- ЭРХАРДТ, А. (1955). `Constantin d. Gr. Religionspolitik und Gesetzgebung', *Zt. Sav. Stift.* lxxii (= lxxxv *Zt. Rechtsgeschichte*), 12790 = Н. Kraft (1974), 388456.
- ЭЙТРЕМ, С. (1933). `Das Ende Didos in Vergil's Aeneis', in *Festskrift til Halvdan Koht* (Oslo), 2941.
- (1936). "Религиозный календарь, касающийся имперского культа", *Papyri Osloenses*, iii. 77.
- (1941). `La Magie comme motif littéraire chez les Grecs et les Romains', *Symbol Osloenses*, xxi. 3983.
- (1942). `La Théurgie chez les néoplatoniciens et dans les papyrus magiques', *Symbolae Osloenses*, xxii. 4979.
- (1947). *Orakel und Mysterien am Ausgang der Antike*, *Albae Vigiliae*, ser. ii, no. 5 (Zürich).
- ЭЛИАДЕ, М. (1961). *Священное и мирское* (Нью-Йорк).
- ЭНССЛИН, У. (1923). *Zur Geschichtschreibung des Ammianus Marcellinus*, *Klio*, Beiheft, xvi.
- (1948). P.W. 2. R. vii. 2. 241996, с. В. Валерий (Диоклетиан).
- (1956). *Die Religionspolitik des Kaisers Theodosius d. Gr.*, *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Phil.hist. Кл. 1953, 2, рецензия J.R.S. xlv. 17780.
- ÉTENNE, R. (1958). *Le Culte impérial dans la péninsule ibérique d'Auguste à Dioclétien* (Paris).
- ЭВАНСПРИТЧАРД, Э.Э. (1937). *Колдовство, оракулы и магия среди азанде* (Оксфорд).
- ФАБИА, доктор философии (1914). `L'Irréligion de Tacite', *Journal des Savants*, 250.
- ФАНТАМ, Э. (1975). "Секс, статус и выживание в эллинистических Афинах: исследование женщин в новой комедии", *Феникс*, xxi. 4474.
- ФАРКУАРСОН, А.С.Л. (1944). *Размышления императора Марка Аврелия*, 2 тома. (Оксфорд).
- ФЕРГЮСОН, Дж. (1970). *Религии Римской империи* (Лондон).

FESTUGIÈRE, A.J. (1940). `La doctrine des *virī novi* sur l'origine et le sort des âmes d'après Arnobe ii, 1166', *Mémorial Lagrange* (Paris), 97132.

—— (1944). *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, i, `L'Astrologie et les sciences occultes' (Paris).

—— (1946). *Epicure et ses dieux* (Paris).

—— (1953). *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. iii, `Les Doctrines de l'âme' (Paris).

—— (1954). *Личная религия у греков* (Беркли).

--- и НОК, 19445 год н. э.). *Герметический корпус*, под ред. А. Д. Нока и пер. А.Дж. Фестужьера. Collection des Universités de France (Paris).

ФЕСТУС (1930, переиздание 1965). *De verborum significatu*, под ред. В.В. Линдси, в *Латинском глоссарии*, iv (Париж; Хильдесхайм).

ФИНК Р.О., Хой А.С. и СНАЙДЕР В. Ф. (1940). "*Feriale Duranum*", *Йельский университет*, Cl. St. vii. 165210.

ФИНУКЕЙН, Р. К. (1975). "Использование средневековых чудес и злоупотребление ими", *История*, ix. 110.

ФИШВИК, Д. (1961). "Имперский культ в Римской Британии", *Феникс*, xv. 15973, 21320.

—— (1963). "Ваш путь к богу", C.Q. N.S. V. 1557 г.

—— (1964). "Учреждение императорского культа в проконсуларисе Африки", *Гермес*, xcii. 34263.

—— (1969). "Имперский нумэн в Великобритании", *JRS* lix. 7691.

—— (1969). "Гений и Нумен", *Х. Теол. Откр.* lxii. 35667.

—— (1973). "Северяне и провинциальный культ трех галлов", *История*, xxii. 62749.

FLACELIÈRE, R. (1965). *Греческие оракулы*, пер. Д. Гарман (Лондон).

FLACH, D. (1973). `Dios Platz in der kaiserzeitlichen Geschichtsschreibung', *Antike und Abendland*, xviii. 13043.

FONDATION HARDT (1963, 1973). *Entretiens sur l'antiquité classique publiés par O. Reverdin*: xv, *Lucaïn* (Geneva, 1963); xx, *Le Culte des souverains dans l'empire romain* (Geneva 1973).

ФОНТЕЙН, Дж. (1968). *Aspects et problèmes de la prose d'art latine au IIIe siècle*, La genèse des styles latins chrétiens (Turin).

ФАУЛЕР, У. ВАРД (1914). *Римские представления о божестве* (Лондон).

—— (1917). *Эней на месте Рима, Замечания по восьмой книге "Энеиды"* (Оксфорд).

—— (1923). *Религиозный опыт римского народа* (Лондон).

FRAENKEL, E. (1927). 'Lucan als Mittler des antiken Pathos', *Vorträge der Bibliothek Warburg 1924/25* (Leipzig), 229/57 = *Kleine Beiträge zur Klassischen Philologie* (Rome, 1964), 243 ff.

——— (1957). *Гораций* (Оксфорд).

ФРЕНД, У.Х.К. (1952). *Церковь донатистов, протестное движение в Римской Африке* (Оксфорд).

——— (1955). "Религия в Римской Британии в четвертом веке нашей эры", *JBAA* XVIII. 119.

——— (1959). "Провал преследований в Римской империи", *Прошлое и настоящее*, xvi. 1030 = М.И. Финли, *Исследования древнего общества* (Лондон, 1974), 263/87.

ФРЕНД, У.Х.К. (1965). *Мученичество и гонения в Ранней Церкви* (Оксфорд).

——— (1968). "Христианизация Римской Британии", в М.В. Barley и R.П.С. Hanson (ред.), *Христианство в Британии 300/700* (Лестер), 374/9.

ФУКС Х. (1958). 'Der Friede als Gefahr', *Harv. St. Cl. Phil.* lxiii. 363/85.

ГАББА, Э. (1974). *Per la storia dell'esercito romano in età imperiale* (Bologna).

GAGÉ, J. (1931). "Наблюдения за священной кармен д'Орас", *R.E.L.* ix. 290/300.

——— (1935). 'Actiaca', *Mélanges d'archéologie et histoire*, lii. 371/00.

——— (1936). 'Le templum urbis et les origines de l'idée de renovatio', in *Mélanges Fr. Кумон* (Брюссель), 151/88 год.

——— (1938). "Сокровище новума", в *Трудах Международного нумизматического конгресса 1936 г.*, под ред. Дж. Аллана, Х. Маттингли, Э.С.Г. Робинсона (Лондон), 179/86.

——— (1954). 'Hercule impérial et l'amazonisme de Rome', *R.H. Phil. R. (Strasbourg)*, v. 342/72.

——— (1955). *Аполлон Ромен* (Париж).

——— (1961). 'Commodien et le moment millénariste du IIIe siècle (258/62 ap. J.C.)', *R.H. Phil. R. (Strasbourg)*, xli. 355/78.

——— (1975). 'Programme d'italicité et nostalgies d'hellénisme autour de Gallien et Salonine. Quelques problèmes de paidéia impériale au IIIe siècle.' *A.N.R.W.* ii 2, 828/52.

ГАЛЛЕТЬЕ, Э. (1949/55). *Panegyriques Latins*, iiiii (Paris).

ГАНГХОФФЕР Р. (1963). *L'Évolution des institutions municipales en Occident et en Orient au BasEmpire* (Paris).

ГАРНСИ, П. (1970). *Социальный статус и юридические привилегии в Римской империи* (Оксфорд).

ГОДЕМЕТ, Дж. (1958). *L'Église dans l'empire romain, IVeVe siècle* (Paris).

ГИРЦ, К. (1966). "Религия как культурная система", в М. Бэнтоне (ред.), *Антропологические подходы к изучению религии* (Лондон), 146.

- GEFFCKEN, J. (1902, repr. 1967). *Die Oracula Sibyllina* (Leipzig).
- (1902, переиздание 1967). *Komposition und Entstehungszeit der Oracula Sibyllina* (Leipzig).
- (1929). *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums* (Heidelberg).
- ГЕТТИ, О.Дж. (1941). "Астрология П. Нигидия Фигула", *C.Q.* xxxv. 1722.
- (1960). "Неопифагорейство у Лукана", *Т.А.Р.А.* xci. 31023.
- ГИЛЛИАМ, Дж. Ф. (1954). "Римский военный *Фериале*", *Харв. Theol. Жеребец.* xlvii. 18396.
- ГЛОК, К.Ю., и СТАРК, Р.Н. (1965). *Религия и общество в напряжении* (Чикаго).
- ГЛОВЕР, Т.Р. (1920). *Конфликты религий в ранней Римской империи* (Лондон).
- ГЛЮКМАН, М. (ред.) (1972). *Распределение ответственности* (Манчестер).
- ГНИЛКА, С. (1973). 'Götter und Dämonen in den Gedichten Claudians', *Antike und Abendland*, xviii. 14460.
- ГОАР, Р.Дж. (1972). *Цицерон и государственная религия* (Амстердам).
- ГОММ А.В., ЭНДРЮС А. и Довер К. (1970). *Исторический комментарий к Фукидиду*, iv (Оксфорд).
- ГУЛД, Дж.Б. (1970). *Философия Хрисиппа* (Лейден).
- ГРАБАРЬ, А. (1936, переиздание 1971). *L'Empereur dans l'art byzantin* (Strasbourg; London).
- (1966). *Византия от смерти Феодосия до подъема ислама*, пер. с англ. С. Гилберт и Дж. Эммонс (Лондон).
- (1967). *Истоки христианского искусства*, пер. с англ. С. Гилберт и Дж. Эммонс из французского издания 1966 года (Лондон).
- ГРИНСЛЕЙД, С. Л. (1954). *Церковь и государство от Константина до Феодосия* (Лондон).
- GRÉGOIRE, H. (1913). 'Les Chrétiens et l'oracle de Didymes', in *Mélanges Holleaux* (Paris), 8191.
- GRIFFE, E. (1964). *La Gaule chrétienne à l'époque romaine*, i (Paris).
- ГРИФФИН, М.Т. (1962). 'De Brevitate vitae', *J.R.S.* lii. 10413.
- (1972). "Сенека старший и Испания", *JRS* lxii. 119.
- (1976). *Сенека, философ-политолог* (Оксфорд).
- ГРИМАЛ, П. (1948). *Sénèque: sa vie, son œuvre* (Paris).
- (1960). 'L'Éloge de Néron au début de la Pharsale estil ironique?', *R.E.L.* xxxviii. 296307.
- ГРИММ Г. (1969). *Die Zeugnisse ägyptischer Religion und Kunstelemente im römischen Deutschland* (Leyden).

- GRUEN, E.S. (1968). `М. Антоний на суде над девственницами-весталками, *Рейн. Mus.* cxі. 5965.
- (1969). *Римская политика и уголовные суды 14978 г. до н.э.* (кембридж, Массачусетс).
- (1974). *Последнее поколение Римской республики* (Беркли).
- ГСЕЛЛ, С. (1922). *Inscriptions Latines de l'Algérie*, i, *Inscriptions de la proconsulaire* (AlgiersParis).
- ГАЙ, Дж. (1948). `Encore la "pluie miraculeuse", *Rev. de Phil.* xxii. 1662.
- ГУНДЕЛЬ В. и ГУНДЕЛЬ Х.Г. (1965). *Astrologumena*, *Die astrologische Literatur in der Antike und ihre Geschichte* (Wiesbaden).
- GÜNTHER, R. (1963). `Der politischideologische Kampf in der römischen Religion im zweiten Jahrhundert von u. Z.', *Klio*, xli. 20997.
- ГАТРИ, У.К.К. (1967). *История греческой философии*, i (Кембридж).
- HABICHT, C. (1970). *Gottmenschtum und griechische Städte* (Munich).
- (1973). `Die augusteische Zeit und das erste Jahrhundert nach Christi Geburt', in *Fondation Hardt, Entretiens*, xix (Geneva), 4188.
- ХАДОТ, Л. (1969). *Seneca und die griechischrömische Tradition der Seelenleitung* (Berlin).
- ХАГЕНДАЛ, Х. (1958). *Латинские отцы и классики* (Гетеборг).
- НАНН, D. (1963). "Римская знать и три главных духовенства 218167", *Т.А.Р.А.* xciv. 7385.
- ХОЛЛИДЕЙ, У. Р. (1913, переиздание 1967). *Греческое гадание* (Чикаго).
- ХАЛСБЕРГ, Г.Х. (1972). *Кульм Непобедимого Солнца* (Лейден).
- ХАММОНД, М. (1959). *Монархия Антонинов* (Рим).
- (1963). "Свобода в эпоху ранней Римской империи", *Х.С. кл. фил.* lxvii. 93113.
- HÄNDEL, P. (1959). P.W. xxiii. 2. 228396 (Nachträge), s.v. Prodigium.
- ХЭНДС, А.Р. (1968). *Благотворительные организации и социальная помощь в Греции и Риме* (Лондон).
- HANI, J. (1973). "Антикварное утешение", *R.E.A.* lxxv. 10310.
- ХЭНСОН, Дж. Х. (1959). "Плавт как справочник по римской религии", *Т.А.Р.А.* xc. 48101.
- HARNACK, A. VON. (1905, repr. 1963). *Militia Christi, die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten* (Tübingen; Darmstadt).
- (1906). *Die Mission und Ausbreitung des Christentums* (edn. 2, Berlin).
- HARTMANN (1921). P.W. 2 R. ii. 1. 494557, esp. 51819, s.v. Schlange.

ХЕК, Э. (1970). `Scipio am Scheidewege', *Wien. St.* iv. 15680.

HEIBGES, D.M. (1962). *Религиозные верования времен Цицерона, отраженные в его речах* (Дисс. Брин Мор).

HEINRICHS, A. (1968). "Визит Веспасиана в Александрию", *Zt. f. Папирология и эпиграфы*, iii. 5180.

ХЕЛЛЕГУАРК, Дж. (1963). *Le Vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la république* (Paris).

HENZEN, P. (1874). *Acta Fractrum Arvalium* (Берлин).

ГЕРМАНН П. (1968). *Der römische Kaisereid*, *Hypomnemata*, 20 (Göttingen).

HERZOGHAUSER, G. (1924). *P.W. Suppl.* iv. 80653, s.v. Kaiserkult.

ХУРГОН, Дж. (1953). `Tarquitiu Priscus et l'organisation de l'ordre des haruspices sous l'empereur Claude', *Latomus*, xii. 40217.

ХИКТЕР, М. (1944, 1945). `L'Autobiographie dans l' *Âne d'or* d'Apulée', *Ant. Класс.* xiii. 95 и далее; xiv. 61 и далее.

ХИЛЬД, Дж. Х. (1896). *Дар.С.* 1490, *С. В. Гений*.

ХОЙ, А.С. (1939). "Официальная государственная политика в отношении восточных культов в римской армии", *Т.А.Р.А.* lxx. 45681.

ХОФФМАНН ЛЬЮИС, М.У. (1952). "Членство в главных коллегиях священников", *A.J. Phil.* lxxiii. 289 и далее.

——— (1955). *Официальные священники Рима при Юлиоклавианах* (Рим).

НОНЛ, Е. (1938). `Die angebliche Doppelbestattung des Antoninus Pius', *Klio*, xxxi. 16985.

ХОЛЛМАН, А.В.Дж. (1973). "Загадочная функция *огненного диска*" (Овидий, *Пост.* 2, 282) и реформа Августа", *Нумэн*, xx. 2228.

——— (1973). "Вид и Луперкалии", *История*, xxii. 2608.

НОММЕЛ, Н. (1972). `Vesta und die frühromische Religion', *A.N.R.W.* i. 2 397420.

ГОМО, Л. (1931). *Les Empereurs romains et le christianisme* (Paris).

——— (1948). *Vespasien, l'empereur du bon sens* (Paris).

ХОПФНЕР, Т. (19224). *Fontes Historiae Religionis Aegyptiacae* (Bonn).

--- (1928). *P.W.* xiv. 1. 30293, *с. В. Магия*.

——— (1935). *P.W.* xvi. 2. 221833, s.v. Nekromantie.

--- (1921, переиздание 1974). *Griechischägyptischer Offenbarungszauber*, *Studien zur Palaeographie und Papyruskunde*, ed. C. Wessely, xxi (Leipzig; Amsterdam).

ХОПКИНС, К. (1965). "Контрацепция в Римской империи", *Сравнительные исследования общества и истории*, viii. 12451.

ХОРНУС, Дж. М. (1960). *Évangile et labarum* (Geneva).

ХОСИУС, К. (1893). 'Lucan und seine Quellen', *Rh. Mus.* N.F. xlviii. 380 и далее.

ХАУТ, М.П.Дж. ВАН ДЕН (1954). *M. Cornelii Frontonis Epistulae* (Лейден).

ХАББАРД, М. (1974). *Проперциус* (Лондон).

HÜBNER, W. (1970). *Dirae im römischen Epos*, Spudasmata, xxi (Hildesheim).

ХАМФРИЗ, Южная Каролина (1975). "Трансцендентность и интеллектуальные роли: случай древней Греции", *Дедал*, 91118.

JAHN, J. (1970). *Interregnum und Wahldiktatur*, Frankfurter althistorische Studien, iii (Kallmünz).

ДЖАЛ, П. (1961). 'La Propagande religieuse à Rome au cours des guerres civiles de la fin de la république', *A.C.* xxx. 395414.

——— (1961). "Мир ЦивилисКонкордии", *R.E.L.* xxxix. 21031.

——— (1963). *La Guerre civile à Rome* (Paris).

ДЖОСЛИН, Х.Д. (1966). "Римская знать и религия римского государства", *Журнал религиозной истории*, iv. 89104.

ДЖОНС, А.Х.М. (1940). *Греческий город от Александра до Юстиниана* (Оксфорд).

——— (1949). *Константин Великий и обращение Европы* (Лондон).

——— (1951). "Империя Августа", *JRS* xli. 11219 = *Исследования римского правительства*, 117.

——— (1955). "Цензурные полномочия Августа", *JRS* xlv. 921 = *Исследования римского правительства*, 216.

——— (1960). *Изучение римского правительства и права* (Оксфорд).

——— (1963). "Социальная подоплека борьбы между христианством и язычеством", в книге А. Д. Момильяно (ред.), *Язычество и христианство* (Оксфорд), 1737.

——— (1964). *Поздняя Римская империя* (Оксфорд).

--- и СКИТ, Т.С. (1954). "Заметки о подлинности константиновских документов в "Жизни Константина" Евсевия", *J. Eccl. H.* v. 196200.

ДЖОНС, К.П. (1970). "Лициний Сура", *JRS* lx. 98104.

KÄHLER, H. (1964). *Das Fünfsäulendenkmal für die Tetrarchen auf dem Forum Romanum* (Cologne).

——— (1973). *Die Villa des Maxentius bei Piazza Armerina* (Berlin).

КЕЙССЧЕР К. (1936). *P.W.* xvii. 591624, с. В. Нимбус.

КИНГ, Северная Каролина (1961). *Император Феодосий и установление христианства* (Лондон).

KIRSCHBAUM, E. (1948/9). 'Ein altchristliches Mausoleum unter der Peterskirche', *Das Münster*, ii. 4006.

КЛЯЙН Р. (1971) (ред.). *Das frühe Christentum im römischen Staat* (Darmstadt).

——— (1971). *Symmachus*, eine tragische Gestalt des ausgehenden Heidentums (Darmstadt).

——— (1972). *Der Streit um den Victorialtar*. Die dritte *Relatio* des Symmachus und die Briefe 17, 18 und 57 des Mailänder Bischofs Ambrosius. Einführung, Text, Übersetzung und Erläuterungen (Darmstadt).

КЛИНГНЕР, Ф. (1958). 'Tacitus und die Geschichtschreibung des ersten Jahrhunderts n. Chr.', *Mus. Helv.* xv. 194 ff. = *Römische Geisteswelt*, 46989.

——— (1961). 'Die Einheit des virgilischen Lebenswerkes'; 'Virgil und die geschichtliche Welt', in *ibid.* (Мюнхен), 27492 и 292311.

КЛОЗЕ, А. (1910). *Römische Priesterfasten* (Diss. Breslau).

КЛЮССМАН, Э. (1867). 'Ärnobius und Lukrez, oder ein Durchgang durch den Epikuräismus zum Christentum', *Philologus*, xxvi. 3627.

KNOPF, R., and KRÜGER, G. (1965). *Ausgewählte Märtyrerakten* (Tübingen).

НОКС, Р. (1950). *Энтузиазм* (Оксфорд).

КОХ, С. (1954). 'Der altrömische Staatskult im Spiegel augusteischer Apologetik', in *Convivium*, Festschrift Konrad Ziegler (Stuttgart), 85120.

КЕСТЕРМАНН Э. (1955). 'Die Majestätsprozesse unter Tiberius', *Historia*, iv. 72 ff.

КОНС, Х.П. (1971). 'Die tatsächliche Geltungsdauer des Maximaltarifs für Antiochia vom Jahre 362', *Rh. Mus.* cxiv. 7883.

КОРНЕМАНН, Э. (1900). P.W. iv. 80130, C. В. Консилиум. *Κοινόν*.

--- (1924). P.W. Дополнение iv. 91441, s.V.

КРАФТ, Х. (1955). *Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung*, Beiträge zur historischen Theologie, xx (Tübingen).

--- (ред.) (1974). *Konstantin der Große*, Wege der Forschung, cxxxi (Darmstadt).

KRASCHENINNIKOFF, N. (1894). 'Über die Einführung des provinziellen Kaiserkultes im römischen Westen', *Philologus*, liii. 14789.

КРАУС, Ф.Б. (1930). *Интерпретация предзнаменований и чудес, записанных Ливием, Тацитом и Светонием* (Дисс., Филадельфия).

KRAUTHEIMER, R. (1961). "Константиновская базилика", *Документы Думбартон-Оукс*, xxi. 11540.

——— (1965). *раннехристианская и византийская архитектура* (Лондон).

КРЕЦКА, К. (1961). *С. Саллюстий Крисп: Инвективный и эпистолярный*, текст, перевод на немецкий, 2 тома. (Heidelberg).

КРОЛЛ, В. (1936). P.W. xvii. 1. 20012, с. В. Нигидий Фигулус.

КРУЗЕ, Х. (1934). *Studien zur offiziellen Geltung des Kaiserbildes im römischen Reich*, Studien zur Kultur und Geschichte des Altertums, xix. 3.

КУМАНЕЦКИЙ, Ф. (1962). "Чичероне и Варроне", *Атенеум*, xl. 22143.

КУРФЕСС, А. (1951). *Sibyllinische Weissagungen* (Berlin).

LABRIOLLE, P. DE (1934). *La Réaction païenne* (Paris).

ЛАКОМБРЕЙД, Г. (1951). *Le Discours sur la royauté de Synesios de Cyrène* (Paris).

ЛАМБРЕХТС, П. (1953). `La Politique "apollinienne" d'Auguste et le culte impérial', *La Nouvelle Clio*, v. 6582.

ЛАНДСБЕРГЕР, Х.А. (1974) (ред.). *Сельский протест: крестьянские движения и социальные перемены* (Лондон).

LANGE, L. (1887). `De legibus Aelia et Fufia commentatio', in *Kleine Schriften*, i (Göttingen), 274341.

ЛАРСЕН, Дж.А.О. (1955). *Представительное правительство в истории Греции и Рима* (Лос-Анджелес).

ЛАТТЕ, К. (1920). *Heiliges Recht*, Untersuchungen zur Geschichte der sakralen Rechtsformen in Griechenland (Tübingen).

——— (1950). `Religiöse Begriffe im frühromischen Recht', *Zt. Sav. St.* 'lxvii. 4761 = *Kleine Schriften*, 32840.

——— (1960). *Römische Religionsgeschichte*, in *Handbuch der Altertumswissenschaft* (Munich).

——— (1968). *Kleine Schriften* (Munich), esp. "Мейнейд", там же. 3769 = P.W. xvi (1931), 34657.

LE BONNIEC, H. (1958). *Le Culte de Cérès à Rome* (Paris).

——— (1968). `Lucain et la religion', in *Lucain*, Fondation Hardt, *Entretiens*, xv. 16120.

ЛЕГЛЕЙ, М. (1966). *Saturne Africain* (Paris).

ЛЕМЕРЛЬ П. (1971). *Le Premier humanisme byzantin: notes sur enseignement et culture à Byzance des origines au Xe siècle* (Paris).

ЛЕНАГАН, Дж.О. (1969). *Комментарий к "Орации об ответе Гаруспики" Цицерона* (Париж).

ЛЬЮИС, М.Дж.Т. (1966). *Храмы в Римской Британии* (Кембридж).

LEWY, H. (1956). *Халдейские оракулы и теургия: мистицизм, магия и платонизм в поздней Римской империи*, Публикации французского института восточной археологии, исследования астрологии, филологии и истории, xiii (Каир).

LIEBESCHUETZ W. (1966). "Тема свободы в Агриколе Тацита", *C.Q.* xvi. 12639.

——— (1967). "Религиозная позиция истории Ливия", *J.R.S.* lvii. 4555.

——— (1971). *Антиохия* (Оксфорд).

——— (1978). Эпиграфические свидетельства о христианизации Сирии", *Акты XI Международного конгресса по изучению лимеса в Секешфехерваре* (Будапешт).

ЛИГЛ, Дж. (1942). *Zeitschrift für Numismatik*, xlii. 59100 = H. Oppermann (ed.), *Römische Wertbegriffe* (Darmstadt, 1967).

ЛИНДЕРСКИ, Дж. (1966). *Римские избирательные собрания от Суллы до Цезаря* (Римские избирательные собрания от Суллы до Цезаря) (Варшава).

ЛИНТОТТ, А.В. (1968). *Насилие в республиканском Риме* (Оксфорд).

——— (1971). "Лукан и история гражданской войны", *C.Q. N.S.* xxi. 488505.

——— (1972). "Имперская экспансия и моральный упадок", *История*, xxi. 62638.

ЛЛОЙДДЖОНС, Х. (1971). *Правосудие Зевса* (Беркли).

ЛОДЖ, Г. (1924, переиздание 1962). *Lexicon Plautinum* (Leipzig; Hildesheim).

ЛОНГ, А.А. (1974). *Эллинистическая философия, стоики, эпикурейцы, скептики* (Лондон).

Л'Оранж, Х.П. (1934). `Sol Invictus Imperator, ein Beitrag zur Apotheose', *Symbolae Osloenses*, xiii. 86114.

——— (1938). `Tetrarchisches Ehrendenkmal auf dem Forum', *Mitteilungen des Deutschen Archaeologischen Instituts: Römische Abteilung*, liii. 134.

——— (1965). *Формы искусства и гражданская жизнь в поздней Римской империи* (Принстон).

--- и ФОН ГЕРКАН, А. (1939). *Der spätantike Bildschmuck des Konstantinbogens* (Berlin).

ЛАК, Г. (1956). "Божественная наука в жизни человека", "Сон Сципиона" Цицерона и его место в греко-римской философии", *Харв. Theol. Откр.* xlix. 207 и далее.

ЛЮТЕРБАХЕР, Ф. (1904, переиздание 1967). *Der Prodigianglaube und Prodigienstil der Römer* (Burgdorf; Darmstadt).

LUTZ, С.Е. (1947). "Музоний Руфус, римский Сократ", *Йельский университет, Cl. St.* x. 3147.

МАКБИТ, А. (1949). *Взаимосвязь первобытной морали и религии* (Глазго).

——— (1952). *Жизненные эксперименты* (Лондон).

Макканн, А. М. (1918). *Портреты Септимия Севера 193211 гг. н.э., М.А.А.Р. XXX* (Рим).

- Маккормак С. "Изменения и преемственность в поздней античности в церемонии *адвента*", *История*, ххi. 72152.
- (1975). "Панегирик латинской прозе", в Т.А. Дори (ред.), *Империя и последствия* (Лондон), 143205.
- Макдональд, А.Х. (1957). "Стиль Ливия", *JRS* xlvii. 155 и далее.
- Макдональд, У. Ф. (1929). "Клодий и Закон Элии Фуфии", там же. хix. 16479.
- МАК, Д. (1967). *Senatsreden und Volksreden bei Cicero* (Hildesheim).
- Маккей, А.Г. (1971). *Италия Вегуля* (Бат).
- Макмаллен Р. (1964). "Некоторые рисунки Аммиана Марцеллина", *Искусство. Бык.* xlv. 43553.
- (1967). *Враги римского порядка* (Лондон).
- (1969). *Константин* (Лондон).
- (1971). "Социальная история в астрологии", *Анс. Soc.* ii. 105116.
- (1974). *Римские общественные отношения* (Нью-хейвен и Лондон).
- MACROBIUS (1967). *Сатурналии*, под ред. Н. Марионе (Турин).
- МАГДЕЛАЙН, А. (1962). 'Cinq jours épagomènes à Rome', *R.E.L.* xl. 20227.
- (1964). 'Note sur la loi curiate et les auspices des magistrats', *Rev. Hist. Droit Franc. et Étrang.* xlii. 198203.
- (1964). 'Auspicia ad patres redeunt', *Hommages à J. Bayet*, Coll. Latomus, lxx. 42773.
- (1968). *Recherches sur l'imperium, la loi curiate et les auspices d'investiture* (Paris).
- НЕДОМОГАНИЕ, М. (1972). *Inventaire préliminaire des documents égyptiens découverts en Italie = E.P.R.O.* xxi (Leyden).
- (1972). *Les Conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie = E.P.R.O.* xxii (Leyden).
- МАРБАХ, Э. (1934). *P.W.* 2 R. v. 1, 7814, s.v. Terminus.
- МАРГИТАН, Л., и ПЕТРОЛЕСКУ, С.С. (1976). "Вота за императорское приветствие в надписи в Ульпии Траяна Сармизегетуза", *JRS* lxvi. 846.
- МАРКУС, Р.А. (1974). "Язычество, христианство и латинская классика в четвертом веке", в J.W. Binns (ред.), *Латинская литература четвертого века* (Лондон), 121.
- МАРКВАРДТ, Дж. (18815, переиздание 1957). *Römische Staatsverwaltung*, 3 vols. (Darmstadt).
- (1886, переиздание 1964). *Das Privatleben der Römer*, 3 vols. (Darmstadt).
- МАРТИ, Б.М. (1945). "Значение Фарсалии", *A.J. Ph.* lxvi. 35276.

- (1949). "Эрцюль на л'Эте", *R.E.L.* xxvii. 189210.
- (1970). 'La Structure de la Pharsale', in *Lucaïn*, Fondation Hardt, *Entretiens*, xv (Geneva), 150.
- МАРТРОЙЕ, Ф. (1928). 'L'Épithète de *divus* appliquée aux empereurs chrétiens', *Bull. Soc. Antiq. Франк.* 297 и далее.
- МЭТЬЮЗ, Дж.Ф. (1973). "Симмах и восточные культы", *JRS* lxiii. 17595.
- (1974). "Письма Симмаха", в J.W. Binns (ред.), *Латинская литература Четвертого века* (Лондон), 5899.
- (1975). *Западная аристократия и императорский двор 364-425 г. н. э.* (Оксфорд).
- МАТТИНГЛИ, Х. (1933). 'Fel. Температура. Reparatio', *Num. Хронология*, 5-я сер., xiii. 182202.
- (1937). "Римские добродетели", *Харв. Theol. Откр.* xxx. 10317.
- (19501). "Имперская вота", *Прок. Британская академия.* xxxvi. 15595; xxxvii. 21968.
- (1952). "Юпитер и Геркулес", *Харв. Theol. Откр.* xlv. 1314.
- и СИДЕНХЭМ, Э.А. (1962). *Римские имперские монеты*, II (Лондон).
- МАЦЦАРИНО, С. (1959). *Конец Древнего мира*, пер. Г. Холмса (Лондон).
- (1966). *Il Pensiero Storico Classico*, ii. 2 (Bari).
- (1974). *Antico tardoantico ed èra constantiniana* (Rome).
- МЕЙГГС Р. (1960, 2-е изд. 1973). *Римская Остия* (Оксфорд).
- МЕРГЕТ, Х. (1887/94, переиздание 1961). *Lexikon zu den philosophischen Schriften Ciceros*, 3 vols. (Jena; Hildesheim).
- (1877/84, переиздание 1962). *Lexikon zu den Reden des Cicero*, 4 vols. (Jena; Hildesheim).
- MERTEN, E.W. (1968). *Zwei Herrscherfeste in der Historia Augusta*, *Antiquitas* iv. Beitr. zur Hist. Aug. Forschung (Bonn).
- МЕСЛИН, М. (1970). *La Fête des Kalendes de janvier dans l'empire romain* = Coll. Латомус, 115 (Брюссель).
- МЕЙЕР, Э. (1961). *Römischer Staat und Staatsglaube* (Stuttgart).
- МЕЙЕР, Х.Д. (1961). *Die Außenpolitik des Augustus und die augusteische Dichtung* (Cologne).
- MICHELS, A.K. (1967). *Календарь Римской республики* (Принстон).
- МИЛЛАР, Ф. (1964). *Исследование Кассия Диона* (Оксфорд).
- (1965). "Эпиктет и императорский двор", *JRS* lx. 1418.
- (1969). 'П. Herennius Dexippus', *ibid.* lix. 1229.

——— (1973). "Имперский культ и преследования", Фонд Хардта, *Entretiens*, XIX. 14575.

МИКС, Э.Р. (1970). *Марк Атилиус Регулус: исторический пример* (Гаага).

МОКСИ, А. (1970). *Gesellschaft und Romanisation in der römischen Province Moesia Superior* (Amsterdam).

——— (1974). *Паннония и Верхняя Мезия, История Среднедунайских провинций Римской империи* (Лондон).

МОИНГТ, Дж. (19669). *Théologie trinitaire de Tertullien*, vols. 14 (Париж).

МOMIGLIANO, A.D. (1955). "Кассиодор и итальянская культура его времени", *Труд Британской академии*. xli. 20745.

--- (ред.) (1963). *Конфликт между язычеством и христианством в четвертом веке* (Оксфорд).

——— (1963). "Христианство и упадок Римской империи", там же. 116.

——— (1963). "Языческая и христианская историография в четвертом веке", там же. 7999.

——— (1966). *Исследования в области историографии* (Лондон).

——— (1969). "Сенека между политической и созерцательной жизнью", *Quarto contributo alla storia degli studi classici* (Рим), 23956.

МOMMSEN, TH. (1890). "Der Religionsfrevel nach römischem Recht", *Historische Zeitschrift*. lxiv. 389429 = in *Gesammelte Schriften*, vol. 3 of *Juristische Schriften*, Berlin (1907, repr. 1963), 389422.

--- (18978, переиздание 1952). *Römisches Staatsrecht*, 3rd. edn. (Berlin; Graz).

--- (1899, переиздание 1955). *Das römische Strafrecht* (Berlin; Graz).

——— (1913). "Commentaria ludorum saecularium quintorum et septimorum", in *Gesammelte Schriften*, viii. 567626.

МОРО, Дж. (1954). *Lactance, de la mort des persécuteurs*, introduction, texte, critique et traduction (Sources Chrétiennes, no. xxxix), 2 vols. (Париж).

——— (1961). *Die Christenverfolgung im römischen Reich* (Berlin).

——— (1964). *Сценарий Миноры* (Гейдельберг). This includes: "Krise und Verfall, das dritte Jahrhundert als historisches Problem", 2641; "Sur la vision de Constantin (312)", 7698 = *R.E.A.* lv (1953), 30733; "Zur Religionspolitik Konstantins des Gro en", 106113.

МОРФОРД, член парламента (1967). *Поэт Лукан* (Оксфорд).

MOTLO, A.L. (1970). *Путеводитель по мысли Луция Аннея Сенеки* (Амстердам).

MÜLLER, H.W. (1969). *Der Isiskult im antiken Benevent und Katalog der Skulpturen aus den ägyptischen Heiligtümern im Museo del Sannio zu Benevent* (Berlin).

MÜNZER, F. (1897). *Beiträge zur Quellenkritik der Naturgeschichte des Plinius* (Berlin).

- МЮРРЕЙ, Г. (1946). "Геракл, "лучший из людей"", в *Греческих исследованиях* (Оксфорд), 10626.
- МЮРРЕЙ, О. (1965). "Филодем о добром короле по Гомеру", *JRS* lv. 16182.
- (*готовится к печати*). "Панегирик и советы правителям поздней античности и раннего средневековья", *Журнал институтов Варбурга и Курто*.
- МУСУРИЛЬО, Х. (1972). *Деяния христианских мучеников* (Оксфорд).
- NEUGEBAUER, O. (1959). "Антология хронологии Веттия Валента", *Харв. Theol. Откр.* xlvii. 657.
- и ВАН ХОЗЕН (1959). *Греческие гороскопы, Мемуары А.М. Philosoph.* Соч. xlviii.
- НЬЮБОЛД, Р. Ф. (1974). "Социальные и экономические последствия пожара в Риме в 64 году н.э.", *Латомус*, xxxiii. 85669.
- NIEMEYER, H.G. (1968). *Studien zur statuarischen Darstellung der römischen Kaiser* (Berlin).
- НИКИПРОУЕЦКИЙ В. (1970). *La Troisième sibylle* (Paris).
- НИЛЬССОН, М.П. (1920). P.W. 2 R. i, A2, 171020, C. В. Священные люди.
- (1950). *Geschichte der griechischen Religion*, ii, (Munich).
- НИСБЕТ, Р.Г. (ред.) (1939). *Cicero: De Domo* (Oxford).
- НОК, 1927 год н. э.). "Саркофаги и символизм", *A.J.A.* л. 1511 = *Очерки*, 6204.
- (1928). "Заметки о культе правителя IIV", *J.H.S.* xlviii. 2242 = *Очерки*, 13459.
- (1928). 'Oracles théologiques', *R.E.A.* xxx. 28090 = 1608.
- (1929). "Греческие магические папирусы", *JEА* xv. 21935 = *Очерки*, 17694.
- (1933). *Обращение* (Оксфорд).
- (1933). "Павел и волхв", в JacksonLake (ред.), *Истоки христианства*, v. 16488 = *Очерки*, 30838.
- НОК, 1934 г. н.э.). "Видение Мандулиса Айона", *Харв. Theol. Откр.* xxvii. 52104 = *Очерки*, 357400.
- (1939). "Обращение и юность", в *Pisciculi, Festschrift*, F.J. Dölger, 16477 = *Эссе*, 46980.
- (1941). "Осквернение гробниц и папский закон", *Ж. Библейская литература*. lx. 8895 = *Очерки*, 52733.
- (1944). "Культе героев", *Харв. Theol. Откр.* xxxvii. 1417 = *Очерки*, 575602.
- (1947). "Божественное Пришествие императора", *J.R.S.* xxxvii. 10216 = *Очерки*, 65375.
- (1952). "Римская армия и римский религиозный год", *Харв. Theol. Откр.* xlv. 187251 = *Очерки*, 73690.
- (1957). "Обожествление Юлиана", *JRS* xlvii. 11523 = *Очерки*, 83346.

——— (1972). *Очерки религии и Древнего мира*, в 2 т. (Оксфорд).

NORDEN, F. (1924, repr. 1958). *Die Geburt des Kindes*, Geschichte einer religiösen Idee (Stuttgart).

НОРТ, Дж. (1968). *Взаимосвязь государственной религии и политики в общественной жизни Рима с конца Второй Пунической войны до времен Суллы* (Дисс.

Оксфорд, неопубликованный).

ОГИЛВИ, Р.М. (1961). "Lustrum condere", *JRS* li. 319.

——— (1965). *Комментарий: Ливий 15* (Оксфорд).

——— (1969). *Римляне и их боги* (Лондон).

О'Мира, Дж.Дж. (1959). *Философия Порфирия из "Оракулов" Августина, "Этюды Августина"* (Париж).

——— (1969). *Философия Порфирия от оракулов в "Евангельской проповеди" Евсевия и "Диалогах Кассикуака" Августина, Этюды Августина"* (Париж).

ОПЕЛЬТ, И. (1970). 'Die Volcanalia in der Spätantike', *Vigil. Христос*. xxiv. 5963.

ОРГЕЛЬС, П. (1948). 'La Première vision de Constantin (310) et le temple d'Apollon à Nîmes', *Bull. Акад. Рой. Белг.*, Буквы 5e сер., 176202.

ОРУЭЛЛ Г. (1954). *Девятнадцать восемьдесят четыре* (Лондон, Пингвин).

ОТТО, В. Ф. (1910). Август Сотер, *Гермес*, xlv. 44860.

--- (1912). P.W. viii. 115570, с. В. Гений.

ПАЛМЕР, Р.Э.А. (1965). "Цензоры 312 года и государственная религия", *История*, xiv. 319, 393424.

——— (1970). *Архаическое сообщество римлян* (Кембридж).

——— (1974). *Римская религия и римская империя* (Филадельфия).

ПАРК, Г.К. (1963). "Гадание и его социальные контексты", *Дж. Р. Антроп. Инст.* xciii. 195209.

ПАРК, Х.У. (1967). *Греческие оракулы* (Лондон).

ПАСОЛИ, А. (1950). *Acta fratrum Arvalium quae post annum MDCCCLXXIV reperta sunt* (Bologna).

ПИТЕР, Х. (1897, переиздание 1967). *Geschichtliche Literatur über die römische Kaiserzeit bis Theodosius I* (Leipzig; Hildesheim).

--- (1914, переиздание 1967). *Historicorum Romanorum Reliquiae* (Leipzig; Stuttgart).

ПЕТИ, П. (1955). *Libanius et la vie municipale à Antioche au IV^e siècle* (Paris).

——— (1974). *Histoire générale de l'empire romain* (Paris).

PFLAUM, H.G. (1950). *Les Procurateurs équestres sous le HautEmpire romain* (Paris).

- ПИШОН, Р. (1901). *Lactance: Étude sur le mouvement philosophique et religieux sous la règne de Constantin* (Paris).
- (1906). *Les Derniers écrivains profanes* (Paris).
- (1912). *Les Sources de Lucain* (Paris).
- ПИГАНЬОЛЬ, А. (1972). *L'Empire chrétien*, 2nd edn. (Париж).
- ПИГИ, И.Б. (1965). *De Ludis Saecularibus Populi Romani Quiritium* (Amsterdam).
- ПИППИДИ, Д.М. (1931). 'Le numen Augusti', *R.E.L.* ix. 83111.
- (1941). *Recherches sur le cult impérial* (Paris; Bucharest).
- (19478). 'Àpothéoses impériales et apothéose de Peregrinos', *S.M.S.R.* xxxi. 77.
- ПЛЕКЕТ, Х.В. (1965). "Аспект культа императора: имперские тайны", *Харв. Theol. Откр.* lviii. 331 и далее.
- POHLENZ, M. (1919). *Die Stoa* (Göttingen).
- ПОРФИРИЙ (1969). *Πρὸς Μαρκελλαν*, перевод греческого текста. и изд. by W. Pötscher (Leyden).
- ПОРТАЛУПИ, Г. (1961). *Marco Cornelio Frontone* (Turin).
- PÖSCHL, V. (1936, repr. 1962). *Römischer Staat und grieschisches Staatsdenken bei Cicero* (Berlin; Darmstadt).
- (1956, 4). *Horaz und die Politik*, Sitzungsbericht Heidelberger Akademie Phil. Хист. Кл.
- PREIBISCH, P. (1874). *Quaestiones de libris pontificis* (Breslau).
- (1878). *Fragmenta librorum pontificorum* (Tilsit).
- (1975). *Два исследования о римских понтификатах* (Нью-Йорк), содержит оба исследования.
- PREISENDANZ, K. (1929, repr. 1974). *Papyri Graecae Magicae* (Leipzig; Stuttgart).
- (1969). *R.A.C.* viii. 130, С. В. Флюхтафель (Дефуксио).
- ПРЕЙСКЕ, Х. (1927). *Christentum und Ehe in den ersten drei Jahrhunderten*, Neue Studien zur Geschichte der Theologie und Kirche, xxiii.
- ПРИТЧЕТТ, У.К. (1971). *Греческое государство в состоянии войны* (Беркли).
- PUTTEN, J.M.P.B. VAN DER (1971). 'Àrnobe croyait-il à l'existence des dieux paiens?', *Vigil. Христос.* xxv. 525.
- QUASTEN, J. (1960). *Патрология*, III, Золотой век греческой святоотеческой литературы от Никейского до Халкидонского собора (Утрехт).
- РАДКЕ Г. (1963). *P.W.* xxiv. 111448, С. В. Квиндецимвири.

- RAHNER, H. (1949). 'Das Christliche Mysterium von Sonne und Mond', *Eranos Jahrbuch*, x. 305404.
- RAHNER, H. (1963). *Греческие мифы и христианская мистерия*, пер. с англ. Б. Баттершоу (Лондон).
- РОУСОН, Э. (1971). "Списки вундеркиндов и использование *Максимальных анналов*", *C.Q.* xxi. 15869.
- (1974). "Религия и политика в Риме в конце второго века до нашей эры", *Феникс*, XXVII. 193212.
- (1975). *Цицерон, Портрет* (Лондон).
- REGEN, F. (1971). *Apuleius Philosophus Platonius*, Untersuchungen zur Apologie (*De Magia*) and zu *De Mundo* (1971).
- РЕМ, А. (1938). 'Kaiser Diokletian und das Heiligtum von Didyma', *Philologus*, xciii. 7484.
- РЕВЕРДИН, О., см. Фонд Хардта.
- РЕЙНОЛЬДС, Дж.М. (1962). "Вот за принцип приветствия", *P.B.S.R.* XXX. 336.,,,
- РИЧАРД, J.CL. (1966). 'Incineration et inhumation aux funérailles impériales', *Latomus*, xxv. 184204.
- (1968). 'Sur quelques grands pontifes plébéiens', *ibid.* xxvii. 786801.
- РИСС, Э. (1939). *P.W.* xviii. 1. 35178, с. В. Знамение.
- РИНК, Э. (1933). *Bildliche Darstellungen des römischen Genius* (Diss., Giessen).
- РИСТОУ, Г. (1971). *Mithras im römischen Köln* (Leyden).
- РОБЕРТ Л. (1948). 'Épigrammes du BasEmpire', *Hellenica*, iv (Paris).
- (1960). 'Recherches épigraphiques: Inscriptions d'Athènes', *R.E.A.* lxii. 31624.
- РОБЕРТС, А. и ДОНАЛЬДСОН, Дж. (1871). *Труды Лактанция*, Христианская библиотека Антенцена, ххixхii (Эдинбург).
- РОБИНСОН, Д.Н. (1915). Анализ языческого возрождения конца Четвертого века с особой ссылкой на Симмаха, *T.A.P.A.* xlv. 87101.
- РОДЖЕРС, Р.С. (1935). *Уголовные процессы и уголовное законодательство при Тиберии* (Миддлтаун).
- РОДЭ, Г. (1936). *Die Kultsatzungen der römischen Pontifices* (Berlin).
- РОЛОФФ, Д. (1970). *Gottähnlichkeit, Vergöttlichung und Erhöhung zu seligem Leben* (Berlin).
- Римские императорские монеты* (1962). ii X. Маттингли и Э.А. Сайденхэм (Лондон).
- (1962). Том 2 Перси Х. Уэбба (Лондон).
- (1966). Том. vii П.М. Брууна (Лондон).

--- (1967). Том. vi К.Х.В. Сазерленда (Лондон).

РОУЗ, Дж. (1960). "Римская религия 191060", *JRS* 1. 16172.

РОУЗ, К.Ф.Н. (1966). "Проблемы хронологии в карьере Лукана", *Т.А.Р.А.* xlvii. 37996.

РОСТОВЦЕВ М. (1926, 2-е изд. 1957). *Социальная и экономическая история Римской империи* (Оксфорд).

РАТТЕР, Дж. (1968). "Три фазы тауроболиума", *Феникс*, xxii. 22649.

RUTZ, W. (1964). 'Lucan 194363 (Literaturbericht)', *Lustrum*, ix. 243334.

--- (ред.) (1970). *Lucan, Wege der Forschung*, ccxxv (Darmstadt).

РАЙБЕРГ, И.С. (1955). *Обряды римской государственной религии в искусстве* (Рим).

РЗАЧ, А. (1923). P.W. 2 R. A2, 2073183, с. В. Сибиллен и Сибиллинище Оракуль.

САМБУРСКИЙ Ф. (1959). *Физика стоиков* (Лондон).

СОУТЕР, Ф. (1934). *Der römische Kaiserkult bei Martial und Statius*, Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft, 21.

SCHEID, J. (1975). *Les Frères Arvales, recrutement et origine sociale sous les empereurs JulioClaudiens* (Paris).

ШИЛЛИНГ, Р. (1942). 'L'Hercule romain et la réforme religieuse d'Auguste', *Rev. de Phil.* xvi. 3157.

——— (1972). 'La situation des études relative à la religion romaine de la République', *A.N.R.W.* i. 2. 31747.

ШМИДТ, П.Л. (1968). *Julius Obsequens und das Problem der Livius Epitome*, Akademie Mainz, Abhandlungen der geistes und sozialwissenschaftlichen Klasse, 5.

SCHOENEBECK, H. VON (1939, repr. 1962). *Beiträge zur Religionspolitik des Maxentius und Constantin* (Klio, Beiheft xliii n. Folge 30).

ШОТС, Х.А. (1969). *Stoische Physik, Psychologie und Theologie bei Lucan* (Bonn).

SCHWARTZ, E. (1913). *Kaiser Constantin und die christliche Kirche* (Berlin).

SCHWERTHEIM, E. (1974). *Die Denkmäler orientalischer Gottheiten im römischen Deutschland mit Ausnahme der ägyptischen Gottheiten* (Leyden).

СКОТТ, К. (1933). "Статий" преклонение перед Домицианом", *A.J. Ph.* liv. 24759.

——— (1936). *Имперский культ при Флавианах* (Штутгарт).

——— (1937). "Политическая пропаганда 4430 года до н.э.", *М.А.А.Р.* 749.

СКОТТ, Р.Т. (1968). *Религия и философия в истории Тацита*, Статьи и монографии Американской академии в Риме, XXII (Рим).

СКАЛЛАРД, Х.Х. (1951). *Римская политика 220150 гг. до н.э.* (Оксфорд).

СИГЕР, Р. (1972). *Тиберий* (Лондон).

СЕСТОН, У. (1940). `De l'authenticité et de la date de l'édit de Dioclétien contre les manichéens', *Mélanges A. Ernout*, 34554.

—— (1946). *Dioclétien et la tétrarchie* (Paris).

—— (1950). `Jovius et Herculus ou l'épiphanie des tétrarques', *Historia*, i. 25766.

СЕВЕНСТЕР, Дж.Н. (1961). *Павел и Сенека* (Лейден).

СЕЙРИГ Х. (1971). `Le culte du soleil en Syrie à l'époque romaine', *Syria*, xlviii. 33773.

ШЕКЛТОН БЕЙЛИ, д.Р. (1960). "Римская знать во второй гражданской войне", *C.Q. N.S.* x. 25366.

ШЕРВИНУАЙТ, А.Н. (1966). *Письма Плиния: Исторический и социальный комментарий* (Оксфорд).

ШОТТЕР, Д.К.А. (1972). "Суд над М. Скрибонием Либо Друзом", *Historia*, xxi. 8898.

СИМПСОН, Н. Э. (1938). "Отъезд Красса в Парфию", *T.A.P.A.* 51132.

САЙМОН, М. (1955). *Hercule et le christianisme* (Paris).

СМОЛЛВУД, Э.М. (1966). *Документы, иллюстрирующие принципаты Нервы, Траяна и Адриана* (Кембридж).

СМИТ СИБИНГА, Дж. (1970). "Мелито Сардийский, художник и его текст", *Бдение. Христос*. xxiv. 81104.

СНЕЛЛ, Б. (1967). *Èzechiels MosesDrama*, *Antike und Abendland*, xiii. 15064.

СНАЙДЕР, У. Ф. (1940). "Публичные юбилеи в Римской империи", *Йельские классические исследования*, vii. 225 и далее.

SODEN, H. VON (1950). *Urkunden zur Entstehungsgeschichte des Donatismus*, revised by H. von Campenhausen (Berlin).

СПИРО, доктор медицины (1966). Религия: проблемы определения и объяснения, в М. Банторе (ред.), *Антропологические подходы к изучению религии* (Лондон).

ШТАДЕ, К. (1926). *Der Politiker Diokletian und die letzte gro ß e Christenverfolgung* (Wiesbaden).

STAHL, G. (1964). `Die Naturales quaestiones Senecas', *Hermes*, xcii. 42554.

СТАРР, К.Г. (1954, переиздание 1965). *Цивилизация и цезари* (Корнелл; Нью-Йорк).

СТЕЙВЛИ, Э.С. (1954). "Проведение выборов во время междоусобицы", *История*, iii. 20111.

СТЕЙДЛ, У. (1971). `Die dichtende Konzeption des Prudentius und das Gedicht *contra Symmachum*', *Vigil. Христос*. xxv. 24181.

ШТАЙН, А. (1927). `Zur sozialen Stellung der provinzialen Oberpriester', in *Epitymbion Swoboda*.

СТЕРН, Х. (1953). *Le Calendrier de 354*, Bibl. Арка. История. lv (Париж).

——— (1954). "Замечания о *адорации* при Диоклетиане", *Журнал институтов Варбурга и Курто*. xvii. 1849.

СТИВЕНСОН, Дж. (1957). "Жизнь и литературная деятельность Лактанция", *Studia Patristica vol. I = Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literature*, 63 (Berlin), 66177.

СТРЭК, П. (19317). *Untersuchungen zur Reichsprägung im 2. Jahrhundert*, 3 vols. (Stuttgart).

СТРАСБУРГЕР, Х. (1965). "Посейдоний о проблемах Римской империи" *J.R.S.* lv. 4053.

STRAUB, J.A. (1939). *Vom Herrscherideal der Spätantike* (Stuttgart).

——— (1972). *Regeneratio Imperii* (Darmstadt).

——— (1972). 'Severus Alexander und die Mathematici', in *Regeneratio Imperii*, 383409.

САМНЕР, Г.В. (1963). "Лекс Элия, Лекс Фуфия", *A.J. Ph.* lxxiv. 33758.

——— (1970). "Правда о Веллее Патеркуле", *Харв. Св. Кл. Фил.* lxxiv. 25797.

САЗЕРЛЕНД, К.Х.Н. (1967). *Римская императорская монета* (R.I.C.), vi, 294313 г. н.э. (Лондон).

СУЭЙН, Дж.У. (1946). "История 4 монархов, история оппозиции при Римской империи", *Кл. Фил.* xxxv. 121.

СИДЕНХЭМ, Э.А. (1958). *Монеты Римской республики* (Лондон).

САЙМ, Р. (1939). *Римская революция* (Оксфорд).

——— (1958). *Тацит* (Оксфорд).

——— (1959). "Ливий и Август", *H. St. Cl. Ph.* lxiv. 2787.

——— (1964). *Саллюстий* (Кембридж).

——— (1970). *Десять этюдов по Тациту* (Оксфорд), 91109.

——— (1971). *Императоры и биографии* (Оксфорд).

ТЭГЕР, Ф. (1957). *Харизма, я* (Штутгарт).

——— (1960). *Харизма, II* (Штутгарт).

ТЕЙЛОР, Л.Р. (1917, 1920). *Августалес*, *T.A.P.A.* xlv. li. 11633, 23153.

——— (1931). *Божественность римского императора* (Миддлтаун).

——— (1949). "Иностранные группы в римской политике", *Hommages BidezCumont*, Coll. Latomus, 11, 32330.

——— (1949). *Партийная политика в эпоху Цезаря* (Беркли).

——— (1961). "Вольноотпущенники и свободнорожденные в эпитафиях Императорского Рима", *A.J. Ph.* lxxxii. 11332.

——— (1966). *Римские избирательные собрания* (Энн-Арбор).

ТЕМПОРИНИ, Х. (ред.) (1972). *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt = A.N.R.W.* (Berlin).

TENGSTRÖM, E. (1964). *Donatisten und Katholiken* (Göteborg), *Studia Graeca et Latina Gothoburgensia*, xviii.

THEODORET, *Graecarum Affectionum Curatio*, P.G. lxxxiii.

ТОМАС, К. (1971). *Религия и упадок магии* (Лондон).

ТОРНДАЙК, Л. (1913). Римский астролог как исторический источник: Юлий Фирмик Матернус, *C. Phil.* viii. 415.

——— (1923). *История магии и экспериментальной науки*, i (Нью-Йорк).

ТУЛИН, С.О. (1912). P.W. vii. 2. 243168, с. В. Гаруспики.

ТИЛЛИХ П. (1960). *Христианство и столкновение мировых религий* (Чикаго).

ТАУТЕН, Дж. (1907). *Les Cultes païens dans l'empire romain* (Paris).

ТРАУБ, Х.В. (1955). "Трактовка истории Плинием в эпистолярной форме", *T.A.P.A.* lxxxvi. 21332.

TREGGIARI, S. (1969). *Римские вольноотпущенники времен Поздней Республики* (Оксфорд).

ТРЕНЧЕНИ ВАЛДАПФЕЛЬ, И. (1958). 'Cicéron et Lucrèce', *Acta Antiqua*, vi. 342 ff.

ЦУРКАН Р. (1967). 'Sénèque et les religions orientales', *Coll. Латомус*, xci (Брюссель).

ТЕРНЕР, В.В. (1963). *Барабаны скорби* (Оксфорд).

УЛЬРИХ, Т. (1930). *Pietas als politischer Begriff im röm. Staat bis zum Tode des Commodus*, *Hist. Untersuchungen*, vi (Breslau).

USENER, H. (1905). "Sol Invictus", *Rh. Mus.* lx. 46591.

VAHLEN, I. (1928, repr. 1963). *Ennianae Poesis Reliquiae* (Leipzig; Amsterdam).

ВАЛЕТОН, И.М.Дж. (1891). 'De iure obnuntiandi comitiis et conciliis', *Mnemosyne*, xix. 75113, 22970.

ВЕРГОТ, Дж. (1939). 'Les Principaux Modes de supplices chez les anciens et dans les textes chrétiens', *Bull. Инст. История. Belge de Rome*, x. 14163.

ВЕРНАНТ, Дж.П. (1962). *Les Origines de la pensée grecque* (Paris).

——— (1965). *Mythe et pensée chez les grecs* (Paris).

--- ВАНДЕРМЕРШ, Л., ЖЕНЕ, Дж., БОТТЕРО, Дж. и другие (1974) *Гадание и рациональность* (Париж).

БЕССИ, Д. (1973). *Статий и Фивауда* (Кембридж).

ВИДМАН Л. (1965). 'Die Isis und Sarapisverehrung im 3 Jahrhundert u.Z.', *Neue Beiträge zur Geschichte der alten Welt*, ii, Römisches Reich (Berlin), 389400.

ВИТТИНГОФФ, Ф. (1953). *Èusebius als Verfasser der Vita Constantini*, *Rh. Mus.* xcvi. 33073.

ВОЛЬЯНО А. и КУМОН Ф. (1933). "Вакхическая надпись в музее Метрополитен", *Am. J. Arch.* xxxvii. 21570.

ФОГТ, Дж. (1944). *„Zur Frage des christlichen Einflusses auf die Gesetzgebung Konstantins des Groen“*, *Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Religionsgeschichte*, xxxiv. 11848.

——— (1968). *„Toleranz und Intoleranz im constantinischen Zeitalter“*, *Saeculum*, xix. 34466.

ВРЕЦКА, К. (1961). *С. Саллюстий Крисп Инвективный и эпистолярный*, издание в немецком переводе, 2 тома. (Heidelberg).

ВАГЕНВООРТ, Дж. (1947). *Римский динамизм* (Оксфорд).

——— (1972). *„Wesenszüge altrömischer Religion“*, *A.N.R.W.* i. 2, 34876.

УОЛБЭНК, Ф. (1957). *Исторический комментарий к Полибию*, i (Оксфорд).

УОКЕР Б. (1952). *"Анналы Тацита"* (Манчестер).

УОЛЛАС ХАДРИЛЛ, Д.С. (1960). *Евсевий Кесарийский* (Лондон).

УОЛЛИС, Р.Т. (1972). *Неоплатонизм* (Лондон).

УОЛШ, П.Г. (1961). *Ливий, его исторические цели и методы* (Кембридж).

——— (1970). *Римский роман* (Кембридж).

——— (1974). *Ливий, в Греции и Риме: Новые обзоры классики* (Оксфорд).

УОЛТЕРС, В.Дж. (1974). *Кульм Митры в римских провинциях Галлии* (Лейден).

ВАЛЬЦИНГ, Дж.П. (1895-1900, переиздание 1968). *Étude historique sur les corporations professionnelles chez les romains depuis les origines jusqu'à la chute de l'empire d'Occident*, 4 vols. (Лувен; Болонья).

УОРМИНГТОН, Б.Х. (1954). *Провинции Северной Африки от Диоклетиана до завоевания вандалами* (Кембридж).

УОРМИНГТОН, Э.Х. (1935). *Остатки старой латыни*, Классическая библиотека Леба, я, Энний и Цецилий (Лондон).

УОРРЕН БОНФАНТЕ, Л. (1964). *Император, Бог и человек в IV в. Century*, *La Parola del Passato*, xix. 40627.

——— (1970). *"Римские триумфы и этрусские цари: меняющийся облик триумфа"*, *J.R.S.* lx. 4966.

УОТКИНС, О.Д. (1920, переиздание 1961). *История покаяния: изучение авторитетов для всей церкви до 450 г. н.э. и для Западной церкви с 450 г. по 1215 г. н.э.* (Лондон; Нью-Йорк).

УОТСОН, Г.Р. (1968). *"Христианство в римской армии в Британии"*, в М.У. Берли и Р.П.К. Хэнсоне (ред.), *Христианство в Британии 300-700* (Лестер), 513.

- УЭББ, П.Х. (1962). *Римские имперские монеты*, 2 (Лондон).
- БЕБЕР, М. (19223). *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 3 vols. (Tübingen).
- (1965). *Социология религии*, пер. с англ. Э. Фишофф (Лондон).
- WEGENER, M. (1939). *Die römischen Herrscherbildnisse in antoninischer Zeit* (Berlin).
- WEINREICH, O. (1969). 'Das Türmotiv im Prodigianglauben', *Religionsgeschichtliche Studien* (Stuttgart), 25779.
- БАЙНШТОК С. (1937). "Клодий и Лекс Элий Фуфия", *J.R.S.* xxvii. 21522.
- (1946). "Марсиан Капелла и космическая система этрусков", *JRS* xxxvi. 10129.
- (1971). *Дивус Джулиус* (Оксфорд).
- ВЕЛЛМАН, М. (1928). Die *φυσικά* des Bolos Demokritos und der Magier Anaxilaos aus Larissa, *Abhandlungen der Preussischen Akademie*, vii.
- УАЙТ, Л. (1966). *Трансформация римского мира: проблема Гиббона спустя два столетия* (Беркли; Лос-Анджелес).
- УАЙТ, П. (1974). "Изложение и посвящение *силвий* и *эпиграмм*", *JRS* lxiv. 4061.
- УИТТАКЕР, Т. (1928, переиздание 1961). *Неоплатоники* (Кембридж; Hildesheim).
- ВИКЕРТ, Л. (1954). *P.W.* xxii. 2. 19982296, с. В. Принцепс.
- УАЙТМАН, Э.М. (1970). *Римский Трир и Треверы* (Лондон).
- WILCKEN, U. (1912, repr. 1963). *Chrestomathie*, i. 2, in Wilcken and L. Mitteis, *Grundzüge and Chrestomathie der Papyruskunde* (Stuttgart; Hildesheim).
- ВИЛЬГЕЛЬМ, А. (1943). 'Zwei Inschriften aus Didyma', *Jahreshefte des österreich. archäolog. Inst.* Wien, xxv. 15489.
- ВИЛЬГЕЛЬМ ХОЙБЕРГ, А.Э. (1954). *Грех и вина в Древнем Риме* (Дисс. Utrecht, Groningen).
- УИЛЬЯМС, Г.В. (1953). "Некоторые аспекты римских брачных церемоний и идеалов", *JRS* xlviii. 1629.
- (1968). *Традиция и оригинальность в римской поэзии* (Оксфорд).
- WINDISCH, H. (1929). *Die Orakel des Hystaspes*, *Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam*, vol. 28, pt. 3 (Amsterdam).
- WINKELMANN, F. (1962). 'Zur Geschichte des Authentizitätsproblems der *Vita Constantini*', *Klio*, xl. 187243.
- УАЙЗМАН, Т.П. (1969). *Вопросы Катуллана* (Лестер).
- (1969). "Перепись населения в Первом веке до нашей эры", *JRS* 5975.

——— (1974). *Поэт Цинна и другие римские эссе* (Лестер).

ВИССОВА, Г. (1895). P.W. ii. 2. 231344, с. В. Предсказания.

——— Ibid. 146386, s.v. Arvales fratres.

——— (1912). *Religion und Kultus der Römer*, Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft (Munich).

--- (1932). P.W. 2 R. iv, A1. 94251, s.V. просьбы.

——— (1975). *Gesammelte Abhandlungen zur römischen Religions — und Stadtgeschichte* (New York).

ВИСТРАНД, Э. (1956). *Die Chronologie der Punica des Silius Italicus* (Göteborg).

ВИТТ, Р.Э. (1971). *ИГИЛ в греко-римском мире* (Лондон).

ВИТТИГ, Дж. (1932). P.W. xv. 124484, s. V. С. Мессиус Квинт Траян Деций.

ВЛОСОК, А. (1960). *Laktanz und die philosophische Gnosis*, Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften.

ВУДМАН, А.Дж. (1975). "Вопросы даты, жанра и стиля у Веллея", C.Q. xxv. 272 и далее.

——— (1975). Веллей Патеркул в книге Т.А. Дори (ред.), *Империя и последствия* (Лондон), 125.

ВОРТМАНН, Д. (1968). 'Neue magische Texte', *Bonner Jahrbücher*, clxviii. 57111.

РАЙТ, Дж.Р.Г. (1974). "Форма и содержание в моральных эссе", в C.D.N. Costa (ред.), *Seneca* (Лондон), 3969.

WÜLKER, L. (1903). *Die geschichtliche Entwicklung des Prodigienwesens bei den Römern* (Leipzig).

ЯВЕЦ, Л. (1962). *Плебеи и принцепсы* (Оксфорд).

ZIEGLER, J. (1970). *Zur religiösen Haltung der Gegenkaiser im 4 Jh. n. Chr.* (Kallmünz) = Frankfurter Anthistorische Studien.

ZIEHEN, L. (1906). *Leges Graecorum Sacrae e titulis collectae* (Leipzig).

Переводы

Английские переводы вместе с оригинальными текстами большинства работ, цитируемых в этой книге, можно найти в томах Классической библиотеки Леба, изданных У. Хайнеманном, Лондон, и издательством Гарвардского университета, Кембридж, Массачусетс. В *Penguin Classics* издательства Penguin Books Ltd., Лондон, есть только переводы.

The *Collection Budé* (Collection des universités de France publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé, Paris: Les Belles Lettres) gives the original text with a French translation. Английские версии христианских произведений находятся в христианской библиотеке AnteNicene (A.N.C.L.) под редакцией А. Робертса и Дж. Дональдсона и опубликованы в двадцати четырех томах в Эдинбурге, 1867/72, а теперь переизданы в десяти томах У. Эрдмансом, Гранд-Рапидс, Мичиган, США

Еще одна серия переведенных раннехристианских произведений - "*Отцы Церкви*", отредактированная Р.Дж. Дефферари и опубликованная издательством Католического университета в Вашингтоне. Сюда входят переводы *Церковной истории* Евсевия и *Божественных институтов* Лактанция. Арнобий, которого я процитировал по изданию A.N.C.L., также переведен в т.Х. vii и viii из серии "*Древние христианские писатели*": Э. Маккракен, Арнобий, *Дело против язычников*, 2 тома. (Лондон, 1949).

Я процитировал отрывки из следующих книг:

Апулей, *Апология Флориды* (Флорида), изд. и фр. пер. П. Валетта, колл. Budé (Paris, 1960).

--- *Золотой осел*, пер. Р. Грейвса, кл. Пингвинов (Хармондсворт, 1951).

Арнобиус, *Семь книг Арнобиуса, Противники рода*, пер. А.Х. Брайса и Х. Кэмпбелла, A.N.C.L., том. XIX, Эдинбург, 1871 = том. vi переиздания.

Цицерон, *О природе вещей*, изд. и пер. Х. Рэкхема, Леб К.Л. (Лондон, 1951).

--- *О Сенеке, о дружбе, о Богословии*, изд. и пер. У.А. Фальконера, Леб К.Л. (Лондон, 1946).

--- *De Republica*, и *De Legibus*, изд. и пер. К.У. Кейса, Леб К.Л. (Лондон, 1928).

——— *The Speeches: Pro Archia Poeta, Post Reditum in Senatu, Post Reditum ad Quirites, De Domo Sua, De Haruspicum Responso, Pro Plancio*, ed. and trans.

Н.У. Уоттс, Леб К.Л. (Лондон, 1923).

Евсевий, *Церковная история, Жизнь Константина Великого, и Речь во славу Константина*, пер. А.К. Макгифферта, Отцы Постникины, 1 (Оксфорд, 1890).

Гораций, *"Оды и эподы"*, изд. и пер. К.Э. Беннетта, Леб К.Л. (Лондон, 1946).

Лактанций, *Сочинения*, i: *Божественные институты*, ii: *О гневе Божьем, О том, как умирали гонители*, и т. Д., пер. У. Флетчера, A.N.C.L., тома.

ххixхii (Эдинбург, 1871) = том. vii переиздания.

Ливий, *Ранняя история Рима*, пер. А. де Селинкура, кл. Пингвина (Хармондсворт, 1960).

--- *Война с Ганнибалом*, пер. А. де Селинкура, кл. "Пингвин" (Хармондсворт, 1965).

Лукан, *Фарсалия*, изд. и пер. Дж.Д. Дафф, Леб К.Л. (Лондон, 1943).

Марк Аврелий, *Размышления*, пер. М. Стэнифорта, глава "Пингвин" (Хармондсворт, 1964).

--- *Размышления императора Марка Антонина*, изд. с пер. и комментарии, А.С.Л. Фаркуарсон, 2 тома. (Оксфорд, 1968).

Плиний Старший, *Естественная история*, изд. Х. Рэкхэм (тома. iiix) и Д.Э. Эйхгольц (том x), Леб К.Л. (Лондон, 1949/62).

Плиний Младший, *Письма и панегирики*, 2 тома. изд. и пер. Б. Радиса, Леб К.Л. (Лондон, 1969).

Сенека, *Ad Lucilium*, послания Моралеса, изд. и пер. Р.М. Гаммера, 3 тома., Леб К.Л. (Лондон, 1953).

--- *Четыре трагедии и Октавия*, пер. Э.Ф. Уотлинга, кл. "Пингвин" (Хармондсворт, 1966).

--- *Нравственные очерки*, изд. и пер. Дж.У. Басора, 3 тома., Леб К.Л. (Лондон, 1928/58).

Силий Италикус, *Пуника*, изд. и пер. Дж.Д. Даффа, 2 тома., Леб К.Л. (Лондон, 1949).

Тацит, *"Анналы Императорского Рима"*, пер. М. Гранта, Penguin Cl. (Хармондсворт, 1956).

--- *Истории*, пер. К. Уэлсли, кл. Пингвин (Хармондсворт, 1964).

Феодосий II, *Феодосийский кодекс, романы и Сирмондские конституции*, пер. К. Фарра (Принстон, 1952).

Вергилий, *Пасторальные поэмы (Эклоги)*, изд. и пер. Э.В. Риу, кл. "Пингвин" (Хармондсворт, 1949).

Схема документа

- Преемственность и изменения в римской религии
 - Благодарности
 - Содержание
 - Сокращения
 - Введение
 - Я — Поздняя Республика
 - 1. Проблема религии в Республике
 - 2. Древние объяснения
 - 3. Публичное Гадание
 - 4. Рационализм Поздней Республики
 - 5. Мораль и религия
 - II — Августовское Возрождение
 - 1. Восстановление после стихийного бедствия: двусторонний подход
 - 2. Религиозная реформа

- 3. Моральная реформа
- III— Идеологические последствия принципата
 - 1. Двойственное принятие принципата
 - 2. Сенека: Идеология1 аристократии при империи
 - 3. Астрология в общественной жизни
 - 4. Магия в общественной жизни
- IV— Разбивка и реконструкция
 - 1. Система отвергнута: Фарсалия Лукана
 - 2. Религиозная тревога и падение Нерона
 - 3. Силий Италик и реставрация Флавиев
 - 4. Империя в ее расцвете: Плиний Младший 5 и Тацит
 - 5. Общественная религия и политические перемены в Ранней империи: подведение итогов
- V — К Более Поздней империи
 - 1. Конец эпохи
 - 2. Крах и трансформация в Третьем веке
 - 3. Возрождение Диоклетиана
 - 4. Латинские апологеты эпохи Великих гонений: Арнобий и Лактанций
 - 5. Обращение Константина
 - 6. Моральные и религиозные последствия обращения Константина
- Эпилог
- Приложение
- Библиография
- Переводы